

الكتب القانونية

الإسلام

ومبادئ نظام الحكم

في الماركسية والديمقراطيات الغربية

الدكتور عبد الحميد متولى

أستاذ القانون الدستوري والأنظمة السياسية
(غير المتفرغ)

كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

والأستاذ الزائر بجامعة أم درمان الإسلامية

الناشر / منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حنزي وشركاه

الإسلام

ومبادئ نظام الحكم

في الماركسية والديمقراطيات الغربية

الدكتور عبد الحميد صولي

أستاذ القانون الدستوري والأنظمة السياسية
(غير المتفرغ)

كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

والأستاذ الزائر بجامعة أم درمان الإسلامية

الناشر // منشأة المعارف بالإسكندرية

جلال حنزي وشركاه

الاهداء

الى كل من يخدم العلم لوجه الله ولوجه الوطن ولوجه العلم

مقدمة

١ - نبذة موجزة عن مواضيع الكتاب .

٢ - الروح المسيطرة على البحث .

يجدر بنا أولاً أن نشير - في وجيز من العبارة - مجرد إشارة - إلى المواضيع التي سنتناول بحثها وشرحها ، مع بيان منهج البحث الذي نتبعه ، ولا أقول الذي نتبعه ، أو بعبارة أخرى بيان تلك الروح التي يجدها القارئ دائماً تسيطر على ما نسطر .

١ - أما عن تلك المواضيع فهي تشمل مباحث ثلاثة :

البحث الأول :-

نتكلم فيه عن أهم خصائص الشريعة الإسلامية ويتلخص أهمها (أولاً) في أن جزءاً منها إلهي ، وجزءاً وضعي . و (ثانياً) أن القرآن جاء في ميدان المعاملات (المسائل ذات الصبغة القانونية) بمبادئ أو قواعد كلية (أى عامة) - اللهم إلا في القليل النادر - لاسيما في ميدان الشؤون الدستورية (أى المتعلقة بأنظمة الحكم) ، (ثالثاً) أن الشريعة تمتاز بالمرونة والبعد عن الجمود ، في ميدان المعاملات ، (رابعاً) أن للشريعة صفة العموم (أى العالمية) فهي غير مقصورة على إقليم من الأقاليم أو على دولة من الدول كما هو شأن القوانين الوضعية (أى التي يضعها مشرعون من بني البشر) ، وكذلك فهي صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان . (خامساً) التيسير والتخفيف . (سادساً) مراعاة روح الاعتدال والاعتدال بسمته التدرج . (سابعاً) الرحمة والتعاون .

والبحث الثاني :- سنتكلم فيه عن المذهب الفردي (أو المذهب الحر) الذي تقوم على أساسه أنظمة الديموقراطيات الغربية الرأسمالية (التي تعد على

رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا وفرنسا وألمانيا الغربية) . وسنبين الصبغة السياسية والاقتصادية لهذا المذهب . كما سنبين الانتقادات الموجهة إليه ، وكذلك أهم مبدئين من مبادئ تلك الديمقراطيات الغربية ، وهما مبدأ سيادة الأمة ، ومبدأ فصل السلطات ، كما سنبين موقف الإسلام في هذا المقام .

والمبحث الثالث :- سنتكلم فيه عن مذهب ماركس الذى تقوم على أساس مبادئه أنظمة البلاد الشيوعية (التى يطلق عليها أحيانا دول المعسكر الشرقى ، أو كتلة الدول الاشتراكية) ، وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى ، والصين الشعبية . وسنشرح من ذلك المذهب بوجه خاص الجانب السياسى والجانب الإقتصادى فيما يذكر الصارح ، كما سنبين الانتقادات التى توجه إلى هذا المذهب ، فيما يذكر خصومه وبعض من العلماء المحايدى بل وبعض من أتباعه . ثم ننتقل إلى بيان موقفنا وموقف الإسلام من هذا المذهب .



كما تقدم يتبين أن الذى أقدمه من تلك المبادئ (التي توصف أحيانا بالمذاهب أو النظريات) التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة إنما هى (أ) - تلك المبادئ التى تنطوى على تجد لمبادئ الإسلام ، (ب) - أو تلك المبادئ التى يفاخر أصحابها أن الإسلام لا يعرفها ، أو لا يقبلها ، أو أنه لم يقبل عليها . ولم تجد تعاليمه سيلا إليها ، أو أنه يأبأها ويتعارض وإياها .

ثم نختم هذا الكتاب بمبحث نعرض فيه - بغير القليل من التفصيل - ما يصح وما لا يصح للدول الإسلامية أن تقتبسه من مختلف عناصر الحضارة الغربية (أو الحضارة الحديثة) من مبادئها ومذاهبها وأنظمتها وتقاليدها ، أى من عناصرها المادية والروحية .

- ٢ - أما عن الروح التي تسيطر على بحث تلك المواضيع فإنه سوف يتبين - بصورة بيّنة لا يعوزها بيان - أننى بحثت ودرست تلك المواضيع - كما هو شأنى دائماً - بروح رجل البحث العلمى ، رجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة لوجه الله ولوجه الحق ولوجه العلم ، تلك الحقيقة التى همت بها ، رغم ما نلقى من المناعب فى ركاها ، تلك الحقيقة التى طالما ناجيتها وذكرتها كما ذكر عنزة عبلة حين قال :-

ولقد ذكرتكَ والرماح نواهل منى ويبيض المند تقطر من دى
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت ككبارق ثغرك المتبسّم

ويحذر بنا هنا أن نوجه الأنظار إلى أن علم السياسة (أو علم القانون الدستورى والأنظمة السياسية) ليس فحسب علم البحث عن الحقيقة ، إنما هو كذلك - بل وقبل ذلك - علم البحث عما هو نافع للمجتمع .

ولسوف يجد الباحثون فيما بحثت تمحيصاً ونقداً للكثير من الآراء ، فهم لا يكادون يجدون رأياً إلا وجهت له نقداً ، ولا نقداً إلا أبديت عنه رأياً ، ذلك أن النقد العلمى هو سبيل التقدم والنهوض ، فإذا لم تنسح له صدورنا ، وضائق عنه آفاق أفكارنا لم تكن اهل علم ، ولا أهلاً للعلم ، وإن الصادقين المخلصين من المجتهدين أو الناقدين فضلاً أن أخطأوا ، وأفضالاً أن أصابوا .

والله الموفق إلى سوى السبيل

الاسكندرية فى ١٩٧٦/٥/٥

المبحث الأول

أهم خصائص التشريع الإسلامى^(١)

تناخص أهم تلك الخصائص فيما يلي :-

الخاصية الأولى :- تشريع إلهى ، وتشريع وضعى

ان جزءا من هذا التشريع الإسلامى « إلهى » ، والجزء الآخر « وضعى »
وضعه مجتهدو المسلمون من الصحابة وتابعيهم وكبار الأئمة والخلفاء (أو الولاة)
استنباطا من نصوص التشريع الإلهى وروحها .

ويشمل ما يطلق عليه « التشريع الإلهى » ،

(أولا) الأحكام الشرعية الواردة فى القرآن .

(ثانيا) الأحكام الشرعية الواردة فى السنة .

ولكن هل يعد كل تشريع صادر عن الرسول ذا صبغة إلهية ؟

أ - انه لا موضع للخلاف فى ان ما يصدر عن الرسول « حيث يكرن وحيا ،

فإنه يعد تشريعا إلهيا أى من وحى الله .

(١) مراجع هذا المبحث : هى مؤلفاتنا التالية (والمراجع المشار إليها فيها) .

أ - مبادئ نظام الحكم فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة
(الطبعة الأولى ١٩٦٦) - ويلاحظ أن الطبعة الثانية ١٩٧٤ الموجزة لهذا الكتاب
خالية من مواضيع هذا البحث .

ب - أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث . (الطبعة الأولى لسنة
١٩٧٠) أو الطبعة الثانية (الموجزة) لسنة ١٩٧٤ .

ج - الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور . (الطبعة الأولى لسنة ١٩٧٥)

ب - ولكننا نجد الخلاف بين العلماء قد ثار حول الحالة الأخرى (حيث لا يكون وحى) وهى الحالة التى يكون فيها التشريع (الصادر عن الرسول) ثمرة اجتهاده . فمننا نجد رأيين مختلفين .

الرأى الاول :- يرى انصاره (وعلى رأسهم الأستاذ الكبير الشيخ خلاف رئيس قسم الشريعة الأسبق بجامعة القاهرة) ان اجتهاد الرسول (الذى هو ثمرة بحسه وفكره ونظره) هو ملحوظ برعاية الله له ، فان جاء صوابا أقره الله عليه ، وان جاء غير صواب رد الله رسوله إلى الصواب فيه .

وتأييدا لهذا الرأى نذكر الحادثة الشهيرة عن (غزوة تبوك) التى تتلخص فيما يروى عن تلك الغزوة من أن بعض المنافقين استأذنوا رسول الله أن يتخلفوا عن الاشتراك معه فى تلك الغزوة فأذن لهم رغم ضعف أعذارهم ، فنزلت الآية القرآنية التى عاتبه الله فيها ووجه إليه الخطاب بقوله : « عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا ونعلم الكاذبين » (٢) .

الرأى الثانى :- يرى انصاره من علماء الشريعة ان الرسول كان - فيما وراء الرسالة - السان ، فكانت له العصمة فيما أرسل به للناس من الله (أى عن طريق الوحي) ، ولكن كان له حكم اللسان المجتهد فيما يصدر عنه من قول أو فعل (أى حيث لا يكون وحى) فى هذه الحالة لا ينجو الرسول أحيانا من الخطأ ، وشأنه فى ذلك شأن غيره من الأنبياء والرسل ، ولذلك وردت غير قليل من الآيات القرآنية التى يعاتب فيها الله رسوله على رأى رآه ، أو على تصرف

(٢) راجع للأستاذ الكبير الشيخ خلاف كتابه : « علم اصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامى » (طبعة ١٩٥٢ بالقاهرة ص ٢٧٩ ، ٢٨٥ - وراجع « اجتهاد الرسول » للأستاذ الجليل الشيخ عبد الجليل عيسى (عميد كلية أصول الدين بالأزهر سابقا) (طبعة القاهرة عام ١٩٥٠) .

أتاه . ويستدلون على ذلك بأن الله عاتب رسوله الكريم على تصرف له خاص بأمرى غزوة بدر . ويمكن أن نذكر كذلك ، للاستدلال في هذا المقام . الآية التي سبق ذكرها عن غزوة تبوك ، وكذلك الآية (عبس وتولى أن جاءه الأعمى ، وما يدريك لعله يزكى (٣) .

الرد على أصحاب الرأي الأول :-

يقولون - للرد على أصحاب الرأي الأول - بأن تصويب الخطأ في رأى الرسول من جانب المولى جل شأنه ، أو منه (أى من الرسول ذاته) عليه السلام أو من صحابته ، لم يكن دائما أبداً عقب ظهور الرأى مباشرة ، بل قد كشفت الأيام عن خطأ هذا الرأى في بعض الاحايين ، أو كان سبباً في أن عاتبه عليه

(٢) راجع كتاب الأستاذ أحمد أمين (عميد كلية الآداب بجامعة القاهرة سابقاً) : « فجر الاسلام » الطبعة السابعة لسنة ١٩٥٥ ص ٢٣٣ حيث يقول أن هذا هو ما يراه أكثر الأصوليين .

(وراجع كتاب الأستاذ الشيخ عبد الجليل عيسى : « اجتهاد الرسول » حيث يقول :

« ولم يكن رأيه عليه السلام فيما اجتهد فيه يمثل الصواب دائماً ولا محل رضاه الله تعالى عنه دائماً كذلك ، كما أن تصويب الخطأ في رأيه من المولى جل شأنه ، أو منه عليه السلام أو من صحابته ، لم يكن دائماً أبداً عقب ظهور الرأى مباشرة ، بل قد كشفت الأيام عن خطأ هذا الرأى في بعض الاحايين ، أو كان سبباً في أن عاتبه عليه مولاة جل شأنه ، وقد وقع التصويب بعد فترة زمنية تقصر وتطول ، بما لا يدع مجالاً للشك في أن الرسول يجوز عليه - عدا ما خصه به الله - ما يجوز على أى بشر آخر ، - ويقول المؤلف (في موضع آخر من كتابه) : « ان الله قد لسب الذنب للرسول وذلك في قوله تعالى مخاطباً رسوله : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » .

مولاه جل شأنه وقد وقع التصويب بعد فترة زمنية تقصر وتطول ، إنما لا يدع شكاً في أن الرسول يجوز عليه - عدا ما خصه به الله - ما يجوز على أى بشر آخر . ذلك هو ما ذكره أحد كبار العلماء الاجلاء الشيخ عبد الجليل عيسى (وقد كان أحد العلماء لبعض كليات جامعة الأزهر)

اعتراض لا هرة به - ولا هرة بما قد يراه البعض من أن هذا القول يتعارض مع قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم : وإنك لعلى خلق عظيم ، وقوله عنه : وما ينطق عن الهوى ، وقوله تعالى : لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة . . فما لا موضع للريب فيه أن الرسول رغم ما نسب إليه من بعض الأخطاء البسيطة فى تصرفاته كالسان (لا كرسول) كان على خلق عظيم ، وكان خير قدوة للبشرية ، ولم يذكر أحد - حتى من أعدائه المشركين أنه كان (حتى كالسان) ينطق عن الهوى (أى عن غرض أو مصلحة شخصية) . أما عن الآية الكريمة : لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ، فإن الأسوة (أو القدوة) كما يقول الامام ابن حزم مستحسنة وليست واجبة ، ولو كانت الأسوة أو القدوة واجبة (كما يقول) لكان النص : لقد كان عليكم ، قالوا جوب (كما يقول) يكون على المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه د لهم ،

النتائج المترتبة على اعتبار جزء من التشريع ذا صبغة إلهية : ترتب على ذلك نتيجتان :

(الأولى) - أن الشريعة بمعنى بصلة الفرد بربه بخلاف القانون الوضعى ، بل أن الشريعة لتعنى هذه الناحية أكبر عناية ، ولذلك يقدم بحث العبادات على غيرها من مختلف بحوث الشريعة الإسلامية (٤) .

(٤) راجع : المدخل لدراسة الفقه الإسلامى للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (أستاذ ورئيس قسم الشريعة سابقاً بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) الطبعة الثانية ١٩٦١ ص ١١٧ .

(الثانية) - أن الجزاء على مخالفة أحكام الشريعة ليس فحسب دنيويا (كما هو الشأن في القوانين الوضعية) ، بل هو كذلك أحيانا جزاء أخروي (٥).

الخاصية الثالثة :-

القرآن والأحكام العامة في ميدان المعاملات

أن الأحكام الشرعية في القرآن (وهو الأصل أو المصدر الأول لتلك الأحكام) جاءت عامة ، أي بصورة كلية ، على حد تعبير علماء الشريعة . فهي لا تعنى إلا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات ، اللهم إلا في القليل النادر . وبينا لذلك نجد بنا أن نفرق بين نوعين من الأحكام الشرعية .
أ - العبادات (كالصلاة والصوم) وما يلحق بها (من الأحوال الشخصية والمواريث) فهذه نجد القرآن كقاعدة عامة قد عرض لبيان أحكامها التفصيلية وذلك لأن أغلب أحكام هذا النوع تعمدي ولا مجال للعقل فيه ولا تتطور بتطور البيئات (٦) .

(٥) مما تجدر الإشارة إليه أننا لا نستعمل هنا كلمة الجزاء ، بمعناها الضيق المعروف في القانون الجنائي (أي العقوبة) ، بل نستعملها بمعناها الواسع المعروف في الفقه الوضعي الحديث ، وهو المعروف في الفقه الفرنسي بكلمة Sanction ، ويفضل البعض عليها كلمة الإكراه ، La Contrainte . ويقصد به حمل الأفراد جبرا على طاعة القواعد القانونية إن لم يطيعوها اختياريا ، وللجزاء أو الإكراه صور مختلفة تختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف فروع القانون ، فمثلا نجد في القانون المدني يتخذ صورة بطلان التصرف (سواء كان مثلا عقد بيع أو اجارة الخ) أو صورة تعويض .

(٦) راجع أصول الفقه للأستاذ الشيخ : خلاف (المرجع السابق) ص ٣٣
ومما تجدر ملاحظته أنه حتى في ميدان العبادات نجد القرآن أحيانا لا يفرض لتلك التفصيلات ، وإنما يتركها للسنة ، فلهذا أمر الله في القرآن المؤمنين بالصلاة ، =

ب - **العاملات :-** (عدا الاحوال الشخصية والمواريث) وهى تشمل ما نطلق عليها بالقوانين المدنية والتجارية والدستورية والادارية ، وغيرها من مختلف فروع القانون . وهذه هى التى تهمنى هنا ، وهى التى نغنيها فى الواقع بالكلام فى هذه النبذة . فهذه قد اقتصر القرآن بصددما على بيان القواعد العامة ولم يعرض لتفصيلات وجزئيات اللهم إلا فى النادر (كاحكام المواريث والاحكام المتعلقة بالاسرة كسائل الزواج والطلاق) وذلك لان الاحكام الشرعية الخاصة بتلك الجزئيات تتغير بتغير ظروف البيئة والمكان ، وتتطور بتطور ظروف الزمان ، فاقصر القرآن فيها على القواعد العامة (أو الكلية) ليكون ولاية الامر على حد تعبير الاستاذ الكبير الشيخ خلاف - فى كل عصر فى سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم فى حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئى ، فثلا نجد نصوص القرآن - فى ميدان القانون الدستورى (وهو القانون الذى يعالج دراسة أنظمة الحكم) قد قررت مبادئ الشورى والعدالة والمساواة ، ولكن تلك النصوص القرآنية - كما يقول ذلك العالم الكبير - قد تركت تفصيل الاحكام لتنظيم الشورى وتحقيق العدل والمساواة لتراعى فيها كل أمة ما يلائم حالها وتقتضيه مصالحها (٧) .

ولقد كان هذا الوضع - كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت - وهو « تفصيل ما لا يتغير ، واجمال ما يتغير ، احدى الضرورات التى تقضى بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها (٨) .

ولكنه لم يبين لهم مواقيتها فى تفصيل ولا كيف تؤدى الصلاة ولا عدد الركعات فى كل صلاة . ولقد ورد عن الرسول قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .
(٧) أصول الفقه ص ٣٣ .

(٨) راجع « الاسلام عقيدة وشريعة » ، للاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت =

وفي تفسير الآية الكريمة : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، يقول الإمام الشاطبي : « فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضرورات والحاجيات إلا وقد بينت غاية البيان ، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد ، (٩) .

- لما تقدم نجد أن الأحكام الشرعية قد جاءت في القرآن (وهو الأصل والمصدر للأحكام الشرعية) قليلة العدد إلى حد بعيد إذ لا يزيد عددها عن مائتين بينما يشمل القرآن نحو ستة آلاف آية (١٠) .

وتعد قلة تلك الآيات (ذات الصبغة القانونية) لدى علماء الشريعة دليلاً من دلائل نزعة الشريعة إلى التيسير على المشرعين وعلى الناس لتكون شريعة الله صالحة لكل زمان ومكان .

= (طبعة ١٣٧٩ هـ . ١٩٥٩ م) ص ١٧ ، حيث يضيف إلى ما تقدم قوله : « فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم - لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها ، فإنها مع كثرتها الناشئة من كثرة التعامل وألوانه متجددة بتجدد الزمن وصور الحياة فلا مناص إذا من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة والمقاصد التي تنشدها للعالم ، .

(٩) راجع « الاعتصام ، للإمام الشاطبي - ويضيف إلى ما تقدم قوله : « ولو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل ، فالجزئيات لانهاية لها فهي لا تنحصر ، وقد نص العلماء على هذا المعنى ، فإنما المراد بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجرى عليها ما لانهاية له من النوازل . »

(١٠) على أن ضالة عدد آيات الأحكام الشرعية (أى الآيات ذات الصبغة القانونية الواردة في القرآن) هي من المسائل المختلف فيها بين العلماء . راجع في ذلك « فجر الإسلام ، الأستاذ العميد أحمد أمين (الطبعة الثانية) ج ١ ص ٢٦٨ =

الخاصية الثالثة :- المرونة (أو عدم الجمود)

يتهم بعض علماء المستشرقين الشرع الاسلامي بالجمود، أى عدم المرونة وعدم مراعاة مقتضيات ظروف البيئة (أى الصالح العام) أو (المصلحة) على حد تعبير علماء الشريعة).

الواقع - فيما تبين لنا وفيما سنبين لكم - أنها أبعد الشرائع عن الجمود وأكثرها مرونة وقابلية للملاءمة - وقد تلاءمت فعلا في بعض العصور - مع مختلف البيئات ومختلف ظروف الزمان والمكان . على أننا يجدر بنا أن نبادر فنقرر أن ذلك الجمود كان في بعض العصور ، ولا يزال - حتى في هذا العصر - من صفات بعض علماء الشريعة وفقهائها فكان من ذلك أن خلط بعض الناقدين بين الشريعة وفقهائها أو علمائها ، فوصفت ببعض صفاتهم ، وسنة الخلط بين الشريعة ورجال الشريعة ، وبين الدين ورجال الدين واتهام الشريعة ببعض أخطاء فريق من رجالها ، واتهام الدين ببعض أخطاء فريق من رجاله ، تلك سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من

== - ويلاحظ أن الأستاذ الشيبخ عمر عبدالله (أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بالاسكندرية) ذكر في بحثه القيم : « العرف في الفقه الاسلامي » ص ٩٨ : أن الآيات القانونية في القرآن لا تكاد تبلغ خمسة في المائة من عدد آيات القرآن المشتمل على ٦٢٣٦ آية ، . أى أن عدد الآيات القانونية يبلغ ٣١١ آية .

وراجع بحثا بعنوان « الشريعة الاسلامية والقوانين الوضعيه بمصر » نشره المستشار الأستاذ علي علي منصور بمجلة « رسالة الاسلام » السنة الخامسة العدد الاول (يناير ١٩٥٣) ص ٤٨ حيث يقول أن « الآيات القرآنية التي تضمنت اصول الاحكام على ما أحصاها ابن قيم الجوزيه لاتعدو مائة وعشرين آية ، أما الاحاديث فخمسمائة من أربعة آلاف حديث ، .

علماء المستشرقين. ذلك كله بما أجملناه قليلا سنزيده الآن تفسيرا وتفصيلا (١١).

اسباب اتهام المستشرقين للشريعة بالجهود - يمكننا أن نلخص تلك الاسباب فيما يلي :-

١ - يقولون أن الشريعة ذات مصدر إلهي ، أى ذات صبغة دينية ، والدين يبدو في نظر الكثيرين (كما يبدو في نظر بعض رجال القانون) هو والقانون بمثابة ظاهرتين متنافرتين ، أى غير مؤلفتين ، إذ يعد الدين ذا صبغة جامدة ثابتة غير متغيرة . بينما يعد القانون ذا صبغة متطورة متغيرة ، كما أن الدين يتعلق بضمير الفرد (أو عقيدته) ، بينما يتعلق القانون بالمصالح الاجتماعية ، الأول صادر عن الله والثاني صادر عن الدولة (١٢) .

(١١) نذكر في مقدمة أولئك المستشرقين الذين أشرنا إليهم « جرونيباوم » Grunebaum حيث يقول : « إن القرآن عاد في أحوال معينة ففسخ وصايا بعينها أنزلت على نبيه مستعيضا عنها بآيات وخير منها أو مثلها » (سورة البقرة) ، فلما انتقل النبي ﷺ إلى جوار ربه قضى على وسيلة هذا التغيير الآسافى ، أو على المسافرة للظروف . - راجع في ذلك كتاب « حضارة الاسلام » تأليف جرونيباوم (الأستاذ بجامعة شيكاغو) ورئيس مؤتمر علماء البحوث الإسلامية الذي عقد ببلجيكا عام ١٩٥٣) ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد ، وراجع المرحوم الأستاذ العميد عبد الحميد العبادى (طبعة سنة ١٩٥٦) ص ١٨٤ - وراجع كذلك بحث الأستاذ على بدوى (عميد كلية الحقوق بجامعة القاهرة ووزير العدل سابقا) بعنوان :

Relations historiques et ethnologiques des religions et du droit,
وهو بحث كتبه الأستاذ الكبير وقدمه إلى أحد مؤتمرات القانون المقارن في لاهاى عام ١٩٣١ وشره بمجلة القانون والإقتصاد (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة) عدد يناير ١٩٣٣ .

(١٢) راجع بحث الأستاذ على بدوى السابق الاشارة إليه ص ٥ ، وراجع =

٢ - ومن تلك الاسباب أن رجال الفقه الاسلامي لم يفكروا أن ينشروا المبادئ الصحيحة للشريعة الاسلامية باحدى اللغات الاوربية (١٣) .

٣ - ومن ناحية أخرى يضاف إلى تلك الاسباب جهل فقهاء القانون الغربيين (اللهم إلا في النادر) باللغة العربية التي هي وحدها الاداة التي تمكنهم من الوقوف على آراء رجال الفقه الاسلامي (١٤) .

٤ - ونضيف إلى ما تقدم ما هو معروف عن الكثيرين من المستشرقين الغربيين من نزعة التعصب ضد الشرق والشرقيين. وأحيانا ضد الاسلام والمسلمين، وتلك نزعة من شأنها أن تضعف فيهم روح الانصاف، الروح العلمية أي روح حب البحث عن الحقيقة : الامر الذي أدى ببعضهم إلى الوقوع في هوة بعض أخطاء تعد من الاوليات، أي أن وجه الحق أو العواب فيها يعد من البدهيات، من ذلك مثلا أن بعض اولئك المستشرقين تذهب به تلك النزعة إلى حد إنكار أن الرسول كان مثلا أعلى من حيث الخلق القويم بل العظيم، وإلى حد انكار صحة الاحاديث جميعا، ونسبتها إلى الصحابة والتابعين (١٥) .

== ص ٦ - ٨ حيث يبين أن هاتين الظاهرتين (الدين والقانون) اللتين تعدان اليوم في نظر البعض متعارضتين لم يكن ذلك شأنهما في أقدم عصور التاريخ إذ أنهما لم تكونا تعدان سوى شيء واحد يصدر عن مصدر واحد، فقد كان العرف القانوني صادرا من المعتقدات الدينية، وكان القاضي هو الكاهن .. الخ .

(١٣)، (١٤) راجع بحث الاستاذ الكبير على بدوي (ص ٢٢) .

(١٥) راجع كتاب « في العقيدة والشريعة » (من سلسلة الثقافة الاسلامية عدد يناير ١٩٦٠) ص ٢٨ ، ٦٢ للاستاذ الشيخ محمد الغزالي حيث عرض لنقد آراء المستشرق المعروف جولد تسيير (مؤلف كتاب « العقيدة والشريعة ») نقدا عليا قويا .

ومن أولئك المستشرقين من يقول أن الأفراد في الاسلام ليس لهم حقوق
لإزاء الامام (أو الحكام) وأن الطاعة لهم واجبة على الأفراد على الدوام ،
والأ مسئولية على الحكام ، وأن الخلافة في الاسلام هي نوع من أنواع الحكومات
الاستبدادية الجائرة ، أى ذات الحكم المطلق (غير المقيد) ، وغير ذلك مما هو بين
فيه وجه الخطأ (١٦). فغير صحيح أن الخليفة (أو رئيس الدولة) في الاسلام غير
مسئول عن أعماله وأنه صاحب حكم مطلق (غير مقيد) . والصحيح أنه مسئول
عن أعماله جميعا ، وسلطانه مقيد بأحكام الشرع الاسلامي . وذلك هو
ما تدل عليه النصوص القرآنية التي توجب الشورى ، فلولا أن للأمة حق الرقابة
على الحاكم (أو الخليفة) ما أمر أن يستشيرها . كما يستفاد مبدأ مسئوليته من تلك
النصوص التي تأمر بطاعة أولي الأمر (رجال الحكم) بشرط اتباع أحكام الشرع
الاسلامي ، وعدم اتباع الأهواء ، كما في قوله تعالى : « ولا تطيعوا أمر المسرفين
الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (١٧) . ومنهم من تذهب به تلك النزعة
في كتاباته عن تاريخ الأزمنة القديمة - إلى حد إنكار فضل الحضارة الشرقية
القديمة على الحضارة اليونانية (التي تعد أصلاً أو مصدراً للحضارة الغربية
الحديثة) بل إلى إهمال الشرق القديم إهمالاً تاماً ، انهم على حد تعبير المؤرخ
الأمريكي والعالم المنصف بريستيد Breasted « يريدون قتل حضارة الشرق عمداً
لأنهم يريدون إخفاء الحقيقة » .

• وأخيراً نشير إلى ما تقدم ذكره من الخلط بين الشريعة وبعض علمائها
واعتبار أخطاء هؤلاء من أخطائهم وبذلك اعتبروا جهود بعضهم بعض صفاتها .

(١٦) راجع « النظريات السياسية الاسلامية » للأستاذ الدكتور محمد
ضياء الدين الرئيس (أستاذ التاريخ الاسلامي بكلية دار العلوم) الطبعة الثانية
١٩٥٧ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨٧ .

(١٧) لزيادة التفصيل راجع المبحث الأخير « مسئولية الخليفة (الامام أو
رئيس الدولة) في كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » ، والمراجع المشار إليها فيه .

ملاحظات : عل اسباب تلك الاتهامات ومناقشة بعضها .

أن بعض أسباب هذه الاتهامات لا ترتفع إلى مستوى المناقشة لأنها تنزل إلى مستوى من الضعف والغلط أو المغالطة ، الأمر فيه بين لا يهــوزه بيان ، كما هو شأن الأسباب الثلاثة الأخيرة ، لذلك رأينا أن نبدي ملاحظات على بعض تلك الأسباب ، وأن تناقش منها بعضا .

ملاحظات : - (أولاً) - أن ما ذكر من أن رجال الفقه الإسلامى لم يفكروا أن ينشروا المبادئ الصحيحة للشريعة الإسلامية بأحدى اللغات الأوربية لم يعد صحيحا فى السنوات الأخيرة حيث نجد بعض الهيئات العلمية الإسلامية فى مصر قد أخذت فى ترجمة ولشر بعض مؤلفات أعلام علماء الفقه الإسلامى بأحدى اللغات الأوربية .

(ثانيا) - يلاحظ أن البواعث التى تدفع المستشرقين إلى الاستشراق يمكن ردها إلى ثلاثة عوامل : دينية ، واستعمارية ، وعلمية .

واقدر كان العامل أو الباعث الدينى أولها أى أقدمها ، فكان الاستشراق مسخرا لخدمة التبشير أى لخدمة المسيحية ، ولذلك كان القائمون به من رجال الدين المسيحي . وكانت بداية ظهوره فى العصور الوسطى ، وكان يرجع إلى ما كان للكنيسة الكاثوليكية من سيطرة ونفوذ كبير فى ذلك الحين . ولقد أدى انتشار الإسلام فى تلك العصور إلى شعور الكنيسة الكاثوليكية بخطر الإسلام على المسيحية (١٨) .

(١٨) راجع المستشرقون والتاريخ الإسلامى ، (من مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٧٠) للدكتور على حسنى الخربوطلى ص ٦٥ ، ٦٦ وراجع : المستشرقون والإسلام ، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر) ١٩٧٠ ص ١٥ للأستاذ الدكتور إبراهيم عبد المجيد اللبان (عميد كلية دار العلوم الأسبق) - وفى بيان ما يعتمد إليه بعض المستشرقين فى كتاباتهم من

خطا نزعة التعميم

وإذا كنا قد ذكرنا أن كثيرين من المستشرقين قد عرفت عنهم نزعة التعصب ضد الشرق والشرقيين ، وبخاصة ضد الاسلام والمسلمين فإنه مما يجب أن يذكر ولا يجوز أن ينكر أن بين المستشرقين بعضا من العلماء المنصفين الذين كتبوا عن تاريخ الشرق وحضارته القديمة ، وعن تاريخ العرب والشرعة الاسلامية بروح علمية لا تشوبها شائبة الاباطيل والشبهات ، أو شائنة التعصب والشهوات ذلك كان مثلا شأن المؤرخ الامريكى بريستيد الذى كتب كتابا ترجم إلى العربية بعنوان (انتصار الحضارة (عام ١٩٥٥) . وقد ذكر مترجمه (الاستاذ الدكتور فخرى) فى كلمة تقديمه « أن الباعث الذى حدا بذلك المؤرخ الكبير إلى كتابة مؤلفه إنما يرجع إلى استنكاره لما شهد من أن المؤرخين الغربيين ينسبون مصدر الحضارة الغربية إلى اليونان والرومان وحدهم ويهملون الشرق القديم اهمالا تاما ، (١٩) .

ومن هؤلاء المستشرقين المنصفين الذين سيطرت عليهم الروح العلمية : روح البحث عن الحقيقة - من امتدح الاسلام وتحدث عما انطوت عليه تعاليمه من فضائل ، ومنهم من أثنى على الرسول لأنه حث الصعابة على انكار الذات ، والرحمة والعطف على الفقراء والضعفاء ، ومنهم من أبدى إعجابه بالاسلام حتى أنه اعتنقه فى صدق وإخلاص وإيمان (٢٠) .

== العمل على اضعاف الروح المعنوية فى نفوس الشعوب الشرقية الاسلامية وبحث روح اليأس فيهم من مقاومة المستعمرين - راجع كتاب «الحكم الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى» ١٩٥٧ ص ١٢٤ ، ٣٤٢ للدكتور محمد البهى .

(١٩) راجع كتاب المؤرخ الامريكى (الاخصائى فى التاريخ المصرى القديم) بريستيد Breasted بعنوان « The Conquest of Civilisation » الترجمة العربية له بعنوان «انتصار الحضارة» للاستاذ الدكتور أحمد فخرى (طبعة ١٩٥٥) ص ٣ ، ٤ من المقدمة التى قدم بها الدكتور فخرى للكتاب .

(٢٠) «المستشرقون والتاريخ الاسلامى» (المرجع السابق) ص ٦٤ - ٧٣ ==

مناقشة اتهام الشريعة بالجور استنادا إلى أوجه الخلاف بين الدين والقانون

أن الاستناد إلى ذلك السبب الأول (الذى أشرنا إليه) والذى يجعل من الدين والقانون ظاهرتين متنافرتين مختلفتين - يفوت أصحابه ملاحظة الفارق الهام بين قسمين مختلفين تشملهما ما يطلق عليهما « الشريعة الإسلامية ، أو الشرع الإسلامى » وهما : العبادات ، والمعاملات (وهى تشمل ما نطلق عليها القوانين المختلفة من قانون مدنى وقانون تجارى . وقانون إدارى . وقانون دستورى الخ . .) فهما مختلفان فيما بينهما اختلافا كبيرا من حيث طبيعة كل منهما ، فبينما نجد العبادات (كما هو كذلك شأن المسائل المتصلة بالعقيدة) طبيعتها الجمود وعدم التغير أو التطور بتغير ظروف الزمان والمكان فانما نجد أن المعاملات وأحكامها وهى التى نعنيها حين نتكلم عن (الأحكام الشرعية) تتغير فى تفصيلاتها بتغير ظروف الزمان والمكان ولذلك قيل أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ، فهى تأبى الجمود ، والمرونة من خصائصها . ذلك هو ما سوف نبينه بيانا وافيا فيما يلى :-

أدلة مرونة أحكام الشرع الإسلامى

ليس أدل على مرونة تلك الأحكام وعدم جمودها (فى ميدان المعاملات)

== وراجع كتاب « مآثر العرب على الحضارة الأوروبية » للأستاذ جلال مظهر (طبعة ١٩٦٠) حيث يجد القارئ (ما بين صفحة ١٣ ، ٢٠) نبذا مختلفة مختارة من كتابات عدد غير قليل من المستشرقين المنصفين الذين يشيدون بفضل الحضارة العربية على الحضارة الغربية .

وراجع فى هذا المعنى كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث » الطبعة الأولى لعام ١٩٧٠ ص ٢٤٢ - ٢٤٧ أو الطبعة الثانية لعام ١٩٧٤ ص ١٧٥ - ١٨٠ (والمراجع المشار إليها فى كل من هاتين الطبعتين) حيث كتبنا نبذة موجزة عن « فضل الحضارة العربية على الحضارة الغربية » .

من بيان ما عليه « مصادر » تلك الأحكام من المرونة ، والاستشهاد بسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين ، وبأقوال كبار الأئمة .

فأولا - مرونة مصادر الشريعة الإسلامية ، وبخاصة في الشئون الدستورية

مصادر الشريعة الإسلامية - أو على حـد تعبير علمائها : « أدلة الأحكام الشرعية » - متعددة . على أن بينها - كما هو معلوم - مصدرين أساسيين : هما . القرآن والسنة . أما غيرهما من المصادر (أو أدلة الأحكام الشرعية) فهي مستمدة منها أو مستندة عليهما أو على أحدهما . وعلى رأس تلك المصادر (أو أدلة الأحكام الشرعية) الأخرى يذكر والاجماع ، وهو يلحق بهذين المصدرين ويتلوهما من حيث المرتبة . لذلك فسنتقتصر هنا على الكلام عن كل من هذه المصادر الأساسية الثلاثة : القرآن ، والسنة ، والاجماع .

١ - القرآن : الأحكام الشرعية في القرآن - في ميدان المعاملات - جاءت عامة لاتعنى إلا بالكليات دون الجزئيات والتفصيلات اللهم إلا في القليل النادر ، كما أنها جاءت قليلة العدد ، وذلك كله حتى تستطيع الأحكام الشرعية مسايرة مصالح الناس في مختلف الأزمنة والامكنة ، وبذلك تكون بمنأى عن شوائب الجود . وذلك ما سبق لنا بيانه . ونريد هنا فحسب أن نضيف إلى ما تقدم من الايضاحات بعضا .

دفع اعتراض - لا عبرة بما قد يعترض به البعض على هذا القول بأن القرآن الكريم قد جاءت به الآية المعروفة : « وما فرطنا في الكتاب من شيء » (سورة الانعام الآية ٣٨) ، فالمقصود بهذه الآية - فيما يقول بعض العلماء - هو « بيان كل شيء من أمور الدين » (٢١) ، وفيما يرى بعض كبار علماء المفسرين

(٢١) ذلك هو التفسير الذي ذكره لهذه الآية الإمام الأكبر الشيخ =

(كالعشرى) : ان المقصود بالكتاب ، في هذه الآية ليس القرآن كما يظن البعض ، وانما المقصود - كما يدل السياق - اللوح المحفوظ ، « وأن الآية - كما يقول - لإفادة أن أعمال العبادة محصاة عليهم ، صغيرها وكبيرها ، يحزون عليها يوم يقوم الناس لرب العالمين ، ولذلك ذيلت الآية بقوله تعالى : « ثم إلى ربهم يحشرون » (٢٢) .

وكذلك لا يجوز أن يعترض علينا بالآية الكريمة : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء » (سورة النحل : ٨٩) ، « فليس معنى أن القرآن تبيان لكل شيء - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج - أنه أحاط بجزئيات الوقائع والحوادث ، ونص على تفاصيل أحكامها ، فإن الواقع يشهد بأنه - في أغلب الأمر - لم يدخل في هذه التفاصيل ، ثم يقول فالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريع تبيان لكل شيء من حيث أنه قد أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لا بد منها في كل قانون ونظام » (٢٣) .

وكذلك لا يجوز الاعتراض بالاستناد إلى الآية الكريمة : « اليوم أكملت

== الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق) في كتابه القيم : « نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم - للاستاذ علي عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م . ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢٢) راجع السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج (الطبعة الاولى ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م) ص ٤٦ ، ٤٧ .
(٢٣) ثم يضيف العالم الجليل إلى ما تقدم : « وذلك كرجوب العدل ، والشورى ، ورفع الحرج ، ودفع الضرر ، ورعاية الحقوق لأصحابها ، وأداء الأمانات إلى أهلها ، والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص ، وما إلى ذلك من المبادئ العامة ... الخ » .

راجع « السياسة الشرعية » (المرجع السابق) ص ٤٧ .

لكم دينكم . . إلى آخر الآية ، ، ولقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره الإمام الشاطبي تفسيراً لهذه الآية (٢٤) .

أمثلة - من أمثلة الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن بصورة كلية (أى عامة) :

(أ) في الشئون الدستورية - نذكر في مقام مبدأ الشورى الآيتين الشهيرتين « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى : ٢٨) ، « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران : ١٥٩) - ولكن ماهى المسائل التي يجوز أو يجب أن تكون من مواضع الشورى في الاسلام ، وماهى الشروط الواجب توافرها في أهل الشورى ، وماهى الاجراءات التي يجب أن تتبع في هذا المقام ؟ كل ذلك لم يحدده القرآن تحديداً بينا معينا ، وعدم التحديد لهذه التفصيلات والجزئيات هو بما يتفق مع طبيعة شريعة لها صفة الخلود والعموم حتى تستطيع أن تتلاءم مع مختلف البيئات ومختلف الأزمنة (٢٥) .

(ب) في الشئون الاقتصادية - في ناحية البر بالفقراء اقتضت نصوص القرآن على تقرير حق الفقير في مال الغنى ، وذلك في قوله تعالى : « وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (سورة المعارج : ٢٤ ، ٢٥) وقوله : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » (التوبة : ١٠٣) . ولم يفصل القرآن

(٢٤) راجع الهامش رقم ٩ والكلام الوارد في المتن - الذى يتبع له ذلك الهامش .

(٢٥) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » (الطبعة الاولى لعام ١٩٦٦) ص ٦٥٩ وما بعدها ، أو الطبعة الثانية ١٩٧٤ ص ٢٤١ وما بعدها .

أحكام هذا البر بالفقراء - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - . د لتفصل في كل أمة بما يناسبها ، د ولا ريب - كما يقول - في أن اقتضار نصوص القرآن التشريعية على الأحكام الأساسية والمبادئ العامة من أظهر نواحي خضوبة هذه النصوص ومرونتها واتساعها التقبل كل ما تقتضيه العدالة والمصلحة من قوانين ، (٢٦)

(جـ) في التشريعات المدنية - نذكر من تلك الأمثلة قوله تعالى . د وأحل الله البيع ، وحرم الربا ، ، ولكن ما هي الشروط التي يجب توفرها لصحة عقد البيع ، من ناحية المبيع ذاته والثمن وصيغة العقد ؟ وما هو الربا في حقيقة ، وما هي الأموال التي يجرى فيها الربا ويكون حراما ؟ كل هذه مسائل تفصيلية وجزئية لم يعرض القرآن لبيانها (٢٧)

تعليل الكثير من الأحكام الشرعية في القرآن :

أن الكثير من النصوص التشريعية التي وردت في القرآن نجد فيها الحكم مقرونا بعلمته صراحة أو إشارة مثل قوله تعالى في الخمر والميسر : د إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متفهمون ، (سورة المائدة : ٩١) ، وفي هذا - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - د إرشاد من الشارع إلى أنه مآثرع الأحكام مجرد التعبد بها واخضاع المكلفين لسلطانها ، وإنما شرعها لمصالحهم التي اقتضت تشريعها ، وفيه إرشاد إلى أن أحكام الشارع تدور مع مصالح الناس ،

(٢٦) راجع للأستاذ الشيخ خلاف بحثا بعنوان: د مصادر التشريع الاسلامي مرنه ، نشر بمجلة القانون والاقتصاد عدد مايو ١٩٤٥ ص ٢٥٥ .
(٢٧) راجع للأستاذ الكبير محمد يوسف موسى : د الاسلام ومشكلاتنا الحاضرة ، (طبعة ١٩٥٨) ص ١٤ .

وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله ، (٢٨) .

٢ - السنة

(١) - وكذلك شأن السنة فهي أولا تعمل أيضا على مراعاة المصلحة ففي مقدمة الأحاديث المشهورة يذكر الحديث : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » ، (٢٩) ودفع الضرر أو المفسدة كما ذكر الإمام الغزالي - نوع من المصلحة . (٣٠)

تعريف المصلحة . يعرف الإمام الغزالي المصلحة بأنها هي : « المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسائلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة » ، (٣١)

-
- (٢٨) « مصادر التشريع الاسلامي مرتبة » ، (المرجع السابق) ص ٢٥٦ .
(٢٩) أخرجه الإمام مالك (في كتابه « الموطأ ») ، والإمام أحمد بن حنبل (في كتابه « المسند ») كما أخرجه البيهقي ، وابن ماجه من حديث ابن عباس .
(٣٠) يذكر الإمام القرطبي أن بعض العلماء فسروا « الضرر » بأنه ما فيه منفعة لك ، وعلى جارك منه مضرة ، وفسروا « الضرار » بما ليس لك فيه منفعة ، وعلى جارك منه مضرة . وقيل : هما بمعنى واحد ، والمقصود من جمعهما التأكيد .
راجع تفسير القرطبي ج ٨ ص ٢٥٤ - وكان ذلك نقلا عن رسالة « تحليل الأحكام » (طبعة الأزهر عام ١٩٤٩) ص ٢٨٩ للاستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي (أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) .
(٣١) المستصفي للإمام الغزالي (طبعة ١٩٣٧) ج ١ ص ١٤٠ .
ولزيادة التفصيل راجع المبحث الخاص « بمبدأ المصلحة » في كتابنا « الشريعة الاسلامية كصدر أسامي للدمستور » (طبعة ١٩٧٥) ص ١٢٩ - ١٦٨ .

تقسيم المصلحة الى ثلاث مراتب . تنقسم المصلحة إلى ثلاثة أنواع : مصلحة ضرورية ، وحاجية ، وتحسينية .

فالمصلحة الضرورية (وهى التى يعبر عنها أحيانا بمبدأ أو نظرية الضرورة) هى فى الواقع تلك التى عرفها الإمام الغزالى ؛ فتلك المصالح الخمس (التى ذكرها) يعد العمل على تحقيقها (أى على الحصول عليها) وكذلك العمل على بقائها (أى على المحافظة عليها) مصلحة ضرورية ، وكذلك دفع ما يترتب عليه فوات إحدى تلك المصالح الخمسة ، وذلك لأن حياة الناس الدينية والدنيوية إنما تعتمد على هذه المصالح الضرورية بحيث إذا ضاعت أضاعت على المرء دنياه وأخراه .

والمصلحة الحاجية (وهى التى يعبر عنها بمبدأ نفى الحرج) - وهى التى لا يكون الحكم الشرعى بصدد ما من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس أو المحافظة عليها ، وإنما من أجل دفع المشقة أو الحرج . وما تجدر ملاحظته أن ما يقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لا ينطوى على جانب من المشقة (كالصوم والحج) ؛ إنما المقصود المشقة غير المعتادة أى المشقة الشديدة التى لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا بهذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدى فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء . ودفعاً للحرج (أو لتلك المشقة غير المعتادة) شرعت الرخص المخففة كإباحة الفطر فى رمضان للبريض (٣٢) .

وقد أشار القرآن إلى مبدأ نفى الحرج ، (الذى يعبر عن هذه المصلحة الحاجية) فى الآيتين : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » ، و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

ومن الأحاديث النبوية التي تذكر في هذا المقام حديث « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، والحديث : « .. فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم » (٣٣) .

أما المصلحة التمهيلية فهي تشمل الأمور التي تقتضيها المروءة ومكارم الاخلاق ، أو التي يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ، كالتقرب إلى الله بنوافل الخيرات من الصدقات وطلب الرفق والاحسان والابتعاد عن الاسراف والتقتير .

النتائج المترتبة على مراعاة المصلحة - يترتب على ذلك أن الأحكام الشرعية يجب أن تكون مسيطرة لمصالح الناس ، متغيرة بتغيرها . ولقد كان الرسول يحكم بتحريم الشيء أو تحليله ، فيبين له المصالح ما يلحقهم من الضرر ، فيرجع عما أمرهم به دفعا للضرر .

ولا ريب أن من حق الأفراد في الإسلام أن يتبعوا هذا المسلك القويم . ولقد قال تعالى في كتابه الكريم : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » ، كما قال « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ، ولقد كان بما آتانا به الرسول أن نعدل عن الرأي إذا تبينا مضرته .

وحسبنا بيانا لما قدمنا أن نذكر المثالين التاليين :

(أ) - لقد نهى الرسول عن أن تقطع يد السارق في زمن الحرب ، وكان ذلك خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هربا من القصاص ، وذلك رغم ما ورد في القرآن من قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، وذلك دون تخصيص بحالة السلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول لم يطبق النص منعا لضرر أشد . ومن المبادئ المقررة في الشريعة الإسلامية المبدأ القائل : « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » .

(٣٣) علم أصول الفقه للاستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٢٨٩ .

(ب) - عاروا البخاري أن قوما ساءت أحوالهم فذهبوا إلى رسول الله يستشيرونه في نحر إبليس فأشار عليهم بذلك ، فلما علم عمر بن الخطاب بذلك ذهب إلى الرسول وقال له : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبليس ؟ فرجع الرسول عن رأيه حين تبينت له وجه المصلحة . (٣٤)

ثانيا . ليس كل ما صدر عن الرسول يعد تشريعا - يفوت الكثيرون أنه ليس كل ما صدر عن الرسول يعد تشريعا أى ذا حجية ملزمة للمسلمين ، وأن عليهم شرطا اتباعه . وفي ذلك يقول الإمام الآمدي : لا يلزم أن يكون كل ما يفعله النبي عليه السلام واجبا ، فإن فعله للسندوبات كان أغلب من فعله للواجبات بل وفعله للباحات كان أغلب من فعله للسندوبات ، (٣٥) .

وفي ذلك يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت : « أن كثيرا مما نقل عنه ﷺ صور بأنه شرع أو دين ، وسنة أو مندوب ، وهو لم يكن في الحقيقة صادرا على وجه التشريع ، وقد كثر ذلك في الأفعال الصادرة عنه ﷺ بصفته البشرية أو بصفة العادة والتجارب ، (٣٥) مكرر

(٣٤) راجع الرسالة القيمة للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي عن « تحليل الأحكام - عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد ، (طبعت بمطبعة الأزهر عام ١٩٤٩) ص ٢٢ .

(٣٥) ويضيف الإمام الآمدي إلى ما تقدم : « فليس حمل فعله (أى فعل الرسول أو قوله) على النادر من أفعاله أولى من حمله على الغالب منها ، . يلاحظ أنه يقصد « بالتدوين ، لدى العلماء : الفعل الذي يحمده فاعله ولا يذم تاركه ، كما أنه يسمى مستحبا أو مستحسنا ، وهو زائد على الفرض والواجب ، ويزيد به الثواب ، مثل التصديق على الفقراء (زيادة عن الزكاة المفروضة على كل مسلم) .

(٣٥ مكرر) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٤٢٩ =

ولنذكر مثالا شهيراً لاحد أقوال الرسول والتي لاتعد تشريعاً واجب الاتباع .
يروى عن الرسول أنه مر بقوم بالمدينة يأبرون النخل (أى يلقحونه) فقال لهم :
« لو لم تفعلوا اصلاح ، فتركوه فلم يثمر النخل إلا شيصاً (أى تمراً يابساً رديئاً) ،
ثم مر بهم بعد ذلك فسأهم : « ما لنخلكم ؟ » فلما علم منهم ما كان من أمر ثمره
قال لهم : « أنتم أعلم بأمور دنياكم » (٣٦) فالرسول لم يبعث ليعلم الناس الزراعة أو
غيرها من الأمور التي تكتسب بالخبرة والتجربة . ولقد يختلط الأمر على البعض
أحياناً بين ما يعد من السنة تشريعاً وما لم يكن منها صادراً كتشريع .

ثالثاً - ليس كل تشريع صادر من السنة يعد تشريعاً عاماً

ومن دلائل مرونة السنة فانه فضلاً عن مراعاتها « المصلحة » (بالمعنى الذى
سبق شرحه) فإنه يفوت الكثيرين أن ليس كل تشريع صدر عن السنة يعد
تشريعاً عاماً (أو من « الشرائع الكلية » على حد تعبير الإمام ابن القيم) . فإذا
يقصد « بالتشريع العام » ؟

تعريف . يقصد « بالتشريع العام » لدى فقهاء الشريعة أن يكون التشريع
أبدياً ، أى أن يكون ذا حجية ملزمة شرعاً لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان ،
أو « إلى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة .

التشريع الوقتى (أو الزمنى) - وقد لا تكون السنة أحياناً تشريعاً عاماً ، إنما
تكون تشريعاً وقتياً (أو زمنياً) ، أى أن يكون تشريعاً ينتهى أثره بانتهاء
السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه .

ومن الأمثلة التي تذكر لذلك قول الرسول : « خالفوا المشركين : وفروا
للحق واحفوا الشوارب » . ويقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف تعليقا على هذا

ملحوظة . لا ريب أن الاستاذ الأكرم يقصد أن يقول : « بحكم العادة وكثرة
التجارب » لا « بصفة العادة والتجارب » .

(٢٦) ورد هذا الحديث فى صحيح مسلم - بشرح النووى (الطبعة الحديثة)

الحديث : « في نفس صبغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه ذى
المشركين وقت التشريع ، والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا استقرار لها ،
أى أن المشركين كانوا في وقت الرسول - بالعكس - يحلقون اللحم ويوفرون
(أى يطيلون) الشوارب ، فأراد الرسول أن يميز أولئك من هؤلاء ، لدى مجرد
نظرة إلى مظهرهم (٣٧)

صعوبة التفرقة بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما .
لقد كان يختلط الأمر أحيانا على الصحابة أنفسهم بصدد هذه التفرقة ، إذ
كان يحدث أحيانا أن تعتقد أن أمرا أمر به الرسول أو نهيا نهى عنه ذو صبغة
أبدية ، في حين أن الرسول لم يكن يقصد إلا أن يكون ذا صبغة وقتية ،
ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه
(أى إلى اصدار ذلك التشريع الوقتى) (٣٨) . والواقع أن عدم وجود حد

(٣٧) راجع ، الاسلام عقيدة وشريعة ، للأستاذ الأکبر الشيخ شلتوت
(طبعة ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م) ص ٤٢٨ - راجع ، مصادر التشريع
الاسلامى مرة ، (المرجع السابق ذكره) للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٥٩
(٣٨) راجع ، تحليل الأحكام ، (المرجع السابق ذكره) للأستاذ الشيخ
شلي ص ٢٨ حيث يقول ما نصه : « قد يأمر رسول الله ﷺ بالشئ . أو ينهى
عنه في حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم (أى تشريع) مؤبد
فيسألون رسول الله التخفيف لما يلحقهم من الحرج (أى من المشقة الشديدة غير
العادية) ، فيبين الرسول لهم أن ذلك الأمر أو النهى لم يكن مؤبدا ، بل جاء
لعلة خاصة . من ذلك ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضى الله عنها قالت دَفَّ
الناس (أى أقبلوا) من أهل البادية فحضرت عيد الأضحى ، فقال رسول الله
« إدخروا للثلاث ، وتصدقوا بما بقى » ، قالت (عائشة) : فلما كان بعد ذلك
قلت يا رسول الله : قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويعملون منها السدك (أى
يذبيون الشحم ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب) ويتخذون منه
الاسقيه (جمع سقاء وهو ظرف الماء مثل الكوبه) ، قال رسول الله : وما ذاك ؟ =

فاصل دقيق بين ما يعد تشريعا عاما (أى أديا) وما يعد تشريعا وقتيا (أى زمنيا) كان أحد الأسباب التي أدت إلى الخلاف بين الفقهاء . (٣٩) لذلك وجدناهم يضعون بعض المقاييس للفرقة بين هذين النوعين .

(أ) - ما يعد من السنة تشريعا عاما : يشمل ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولا وكان مقصودا به التشريع فيما تدل على ذلك الدلائل والقرائن ، مثل تحليل شيء أو تحريره ، والأمر بفعل شيء أو النهي عنه ، وكان يبين بحملاني القرآن ، أو كبيان للعبادات ، وكذلك القواعد العامة (الكلية) مثل قاعدة ولا ضرر ولا ضرار ، أو لا ضرر في الإسلام .

(ب) أما ما يعد من السنة « تشريعا وقتيا أو زمنيا » فيشمل ما يلي :
أولا - ما صدر عن الرسول باعتبار ماله من الإمامة والرياسة العامة لجماعة المسلمين ، أى ما صدر عنه باعتباره رئيسا للدولة الإسلامية (بصفته السياسية) ، (٤٠) وذلك لأنه « إنما بنى (كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت) على المصلحة القائمة في عصره ، مثل عقد المعاهدات ، وتدبير الشؤون المالية للدولة ، وكيفية

== قالوا : نهيت عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، فقال الرسول « إنما كنت نهيتكم للدابة التي دفت (أى للجماعة من الناس التي أقبلت) فكلوا وتصدقوا وتزودوا » .

ملحوظة - نوجه الأنظار إلى أن العبارات التي وضعت بين قوسين لم تكن من كلام الرسول أو السيدة عائشة . إنما ذكرناها لإيضاحا لبعض الكلمات . وقد نقلنا ذلك الإيضاح من هوامش كتاب (أو رسالة) « تحليل الأحكام » .
(٣٩) رسالة « تحليل الأحكام » (المرجع السابق) ص ٣١٩ .
(٤٠) « إنما تجدر ملاحظته أن علماء المسلمين لم يكونوا يسمون الرئاسة السياسية للرسول (أى رئاسة الدولة الإسلامية) « ملكا » ، إنما كانوا يسمونها « إمامة » .

راجع في ذلك للعالم الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين كتابه :
« نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » (طبعة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م) ص ١٣٨

توزيع غنائم الحرب (٤١) ، والجزئيات المتعلقة بمزاولة (أى بتطبيق) مبدأ الشورى ، وبوجه عام السنة الخاصة بالشئون الدستورية (أى بشئون الحكم) .
ويلاحظ أننا إنما نعنى هنا الجزئيات والتفصيلات والأساليب ، لا المبادئ أو القواعد العامة (السكينة) ، فهذه تعد - كما قدمنا - تشريعا عاما .

ثانيا - ماصدر من الرسول بصفته قاضيا ، لأن ما يصدر منه بهذه الصفة إنما يعد إلزاما منه ، بحسب ما نتج من الأسباب والحجج ، ولذلك قال عليه السلام :
« إنكم تختصمون إلىّ ولعل بعضكم ألحن بحجته من الآخر » (٤٢) .

ثالثا - الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - على أنه « تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع » ،
ونذكر مثالا لهذه الحالة الحديث الذى سبقته الإشارة إليه : « وفروا للحى وأحفوا الشوارب » ، (٤٣)

ومن الأمور البيئة بل البديهية أن التشريع الدستورى (أى التشريع ببيان نظام الحكم وتفصيلاته وجزئياته ، كبيان طريقة الشورى والشروط الواجب

(٤١) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأکبر الشيخ شلتوت ص ٤٢٢
وراجع « أصول الفقه وقارین التشريع الإسلامى » ، للأستاذ الشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٤٤ - وراجع « وسطية الإسلام » ، للأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق بالجامعة الأزهرية) ص ٧٢
(٤٢) الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٢٠ - وراجع بحثا بعنوان : « الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية » ، للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبى ، منشور بمجلة « الحقوق » (التى يصدرها أساتذة كلية الحقوق بالاسكندرية) العدد الأول والثانى من السنة التاسعة (١٩٥٩ - ١٩٦٠) ص ١٣٠ حيث يستند كرجع إلى كتاب للإمام القرافى المالکى بعنوان : « الأحكام فى الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى » ص ٢٣ وما بعدها .

(٤٣) راجع المثال الذى ذكرناه بصدد الكلام عن « التشريع الوقى (أو الزم) » والهامش ٣٧ الذى يتبعه وراجع كذلك الهامش ٣٨ .

توفرها في أهل الشورى ، وهم من يعرفون في هذا العصر بأعضاء الهيئة النيابية أو البرلمان ومدى اختصاصاتهم أو سلطاتهم وبيان مدى سلطة رئيس الدولة وكيفية اختياره الخ).

كل ذلك هو من هذا الطراز ، أى أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع ، ولذلك نجد في كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم إلا إذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الحمجية (التى يطلق عليها العشار التونيمية) التى لا تزال تعيش في العصر الحاضر في أواسط استراليا في عزلة عن العالم .

ولقد يحدث أحيانا - كما قدمنا - خلاف بين العلماء : هل ما صدر عن الرسول يعد تشريعا عاما أم تشريعا وقتيا (٤٤)

أهمية التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا وقتيا

أن لهذه التفرقة بين هذين النوعين من السنة أهمية بالغة ، وتبين هذه الأهمية في أمرين :

(٤٤) راجع ما ذكره الإمام القرافى المالكي في كتابه : « الفروق في الفرق ، السادس والثلاثين ج ١ ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ من » أن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين ربتين فصاعدا ، كقول الرسول : « من أحيأ أرضا ميتة فهى له » فقد اختلف العلماء في هذا القول هل تصرف بالفتوى ، وهو مذهب مالك والشافعى ، أم تصرف بالإمامة ، وهو مذهب أبى حنيفة .

وما يجدر بنا هنا أن نوجه الانظار إليه أن ما يصدر من الرسول على سبيل التبليغ أو الفتوى يعد تشريعا عاما ، بخلاف ما يصدر منه « بالإمامة » ، أى بصفته السياسية (باعتباره رئيس دولة) فهو - كما قدمنا وبيننا - تشريع مؤقت (زمنى) .

الامر الاول - اننا حين نريد في هذا العصر وضع تشريع مستمد من أحكام الشريعة الإسلامية ، سواء كان ذلك التشريع تشريعا دستوريا ، أو كان تشريعا عاديا (أى قانونا) ، فأنا لا نلزم شرعا بأن نأخذ من سنة الأحكام إلا ما يعد منها تشريعا عاما . ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن السنة في الشؤون الدستورية (أى المتعلقة بنظام الحكم) لاتعد تشريعا عاما في الجزئيات (مثلا كطريقة الشورى ، والأحوال التى كان يرجع فيها الرسول إلى الشورى ، والشروط التى كان يتطلب توفرها فيمن يستشيرهم الخ) .

لذلك كان بعيدا عن الصواب ما يذكره الكثيرون من أولئك الذين ينادون - من العلماء أو غيرهم من قادة الفكر السياسى الإسلامى بوضع دستور إسلامى من أن مصادر هذا الدستور هى أولا القرآن والسنة ، وذلك دون إشارة إلى هذه التفرقة الهامة بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما ، ودون أن يقرروا بصورة بيّنة - أن ما يعد ملزما لنا شرعا في هذا العصر هو ما يعد من السنة تشريعا عاما (٤٥)

ويترتب على ما تقدم أن العالم الباكستانى أبا لأعلى المودودى قد جابه التوفيق حين ذكر أنه « لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لآى منصب من مناصب المسئولية من يرشح نفسه لذلك أو يسعى إليه ، فإن النبى ﷺ قال : « إنا والله لانولى هذا العمل أحدا سألته أو حرص عليه (٤٦) » ، وبناء على ذلك

(٤٥) راجع مثلا للعالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى بحثه : « تدوين الدستور الإسلامى » منشور في مجموعة بحوثه بعنوان « نظرية الإسلام وهديه » (نشرتها دار الفكر ببيروت (طبعة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م) وما كتبه ، فيه تحت عنوان : « مصادر الدستور الإسلامى » ، ص ٢٣٨ .

(٤٦) « نظرية الإسلام السياسية » بحث منشور في مؤلف « نظرية الإسلام وهديه » (المرجع السابق ذكره) هامش صفحتى ٢٩٠ ، ٢٩١ ولقد ورد في الصحيحين (البخارى ومسلم) عن الرسول : « أن قوما دخلوا =

يرى بعض العلماء أن المبدأ المقرر في الاسلام أن طالب الولاية لا يولى ، وحكمة هذا المبدأ - فيما يرى بعض علماء المسلمين - أن طلاب الولايات لاسيما أعلاها وهي الامامة (الخلافة أو رئاسة الدولة) ، والحريصون عليها هم محبو السلطة للعظمة والتمتع والتحكم في الناس ، وقد ظهر أنهم هم الذين أفسدوا أمر الأمة الإسلامية وأولهم من الجماعات بنو أمية (١٧)

تعليق - هذا المبدأ هو لا ريب مبدأ جميل بل عظيم ، واسكن إذا كان هذا المبدأ بما يمكن بل ويسهل تطبيقه في عصر الرسول - فيما يتعلق مثلاً بعضوية مجلس الشورى (أى المجلس النيابي) - فهل من المقبول أو المعقول أن نقول أنه يستطيع تطبيقه في العصر الحديث ؟ وإذا سلمنا جدلاً بإمكان تطبيقه فهل يمكن الإدعاء بأنه يكفل بحسن اختيار أعضاء ذلك المجلس وحسن سر أداة الحكم ؟ -

== فسألوه ولاية ، فقال : « إنا لانولى امرئاً هذا من طلبه » .
كان ذلك نقلاً عن كتاب « السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية »
للإمام ابن تيمية (الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م) ص ٨
(٤٧) راجع « الخلافة أو الامامة العظمى » للسيد محمد رشيد رضا (طبعة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م) ص ٣٥
على أن للإمام ابن حزم رأياً يخالف هذا الرأي إذ أنه يرى أن أفضل الطرق لاختيار الإمام (الخليفة) هو أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى من يختاره إماماً وإذا مات الإمام (كما يقول ابن حزم) دون اختيار من يخلفه ، فإن الأفضل أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له . وقد أشار ابن حزم (في الكلام عن الإمامة والمفاضلة ، في الجزء الرابع من كتاب « الفصل في الملل والأهمل ») (طبعة ١٣٢٠ هـ - ١٩٧٧ م) إلى ما يتوقع في طريقة الانتخاب من الفتن ثم إلى تعذر الانتخاب - بعد اتساع رقعة العالم الاسلامي - إلى درجة الحرج .

راجع فيما تقدم مؤلف الاستاذ الكبير الشيخ محمد أبى زهرة عن « ابن حزم » ص ٢٤٤ ، و « نحو الدستور الاسلامي » لأبى الأعلى المودودي ص ١٠٨

إننا إذا عرّفنا أن هذا المبدأ (أو هذا الحديث) الخاص بأحدى الجزئيات لا يعد تشريعا عاما (ملزما لنا في هذا العصر) طبقا للقواعد التي أسلفنا بيانها فإن في ذلك ما يكفينا مؤونة البحث عن جواب لهذه الأمثلة .

ويبدولنا - في عصرنا هذا من أجل أبداء الرأي - أنه يجب التفرقة بين نوعين من الولاية لأمثال تلك المناصب الكبرى أو المهام ذات السلطان الكبير :
(أ) تلك التي يتولى رجال الحكم (رئيس دولة، أو رئيس وزراء مثلا) اختيار المرشحين كما هو الشأن في اختيار الوزراء أو المحافظين (أو السفراء من خارج رجال السلك الدبلوماسي)

(ب) وتلك التي يتولى الشعب اختيار (أى انتخاب) المرشحين ، كما هو الشأن في انتخاب أعضاء المجلس النيابي (أو مجلس الشورى ، على حد تعبير علماء الشريعة) أو في حالة انتخاب رئيس الجمهورية .

فانه إذا جاز أن يعد طلب الولاية - في النوع الأول - يعد من الأمور التي لا تتفق مع الكرامة بحيث يعد السعى في طلبها (من رجال الحكم) دليلا على عدم الأهلية لها ، فإن هذا ليس شأن من يرشح نفسه للحصول على ولاية من النوع الثاني ، فليس في التقدم إلى الشعب بالترشيح للحصول على أصوات وثقة الناخبين ما يتعارض مع الكرامة .

على أن هذا الرأي الذي تبديته إنما يتعلق بالملاءمة ، لا بالشرعية ، فلا يجوز إبداء الرأي - كما قدمنا - في أمثال هذه الجزئيات - في الميدان الدستوري أو السياسي - وتقديمه كأحد المبادئ ذات الصبغة الجامدة ، باسم الإسلام (اللهم إلا في حالة ورود نص صريح قطعي ، وذلك مع مراعاة ما ذكرناه بصدد السنة التي لا تعد تشريعا عاما) .

الامر الثاني - ذكرنا أن لهذه التفرقة بين ما يعد من السنة و تشريعا عاما ،

وما يعد منها تشريعا وقتيا أهمية بالغة ، وأن هذه الأهمية تثبت في أمرين . أما وقد تكلمنا عن الأمر الأول فإننا ننتقل إلى الأمر الثاني : وهو يتأخص فيما ذكره العالم الجليل الشيخ خلاف من أنه « يتجلى أن النصوص التشريعية في السنة ليست عقبة في سبيل التطور التشريعي ، لأنه إذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية (وقتية) دار الحكم مع هذه المصلحة وجودا وعدما » (٤٨) .

لذلك كان إغفال هذه التفرقة مدعاة إلى الجود في التشريع ، والجود - فيما اعتقد - هو أكبر معول يهدم أية شريعة من الشرائع ، وأي نظام من أنظمة الحكم . ان كل ما في الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور (كما يقول علماء الجيولوجيا) دفع اعتراض (يستند الى قاعدة : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ») . يعترض البعض على ما ذكرناه من عدم حجية السنة - الصادرة في الشؤون الدستورية - في عصرنا هذا ، وذلك لاعتبارنا إياها (في المسائل الجزئية) تشريعا زمنيا أو وقتيا ، لا تشريعا عاما أبديا . ويلاحظ أن ذلك الاعتراض - في حقيقته - إنما هو موجه إلى مبدأ التفرقة بوجه عام بين ما يعد وما لا يعد من السنة تشريعا عاما . ويقوم هذا الاعتراض على أساس تعارض هذه التفرقة مع تلك القاعدة الشهيرة التي يأخذ بها فقهاء المسلمين من أن « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » (٤٩) .

(٤٨) راجع للاستاذ الشيخ خلاف بحثه : « مصادر التشريع الاسلامي » مرة ، (المرجع السابق) ص ٢٥٤ .

(٤٩) راجع رسالة الدكتوراه : « الخليفة : توليته وعزله - دراسة في السياسة الشرعية الاسلامية ومقارنتها بالنظم الدستورية الغربية » للدكتور صلاح الدين محمد دبوس (قدمت لكلية الحقوق بالاسكندرية عام ١٩٧٢) حيث نجده بصفتي ٢٧٤ ، ٢٧٥ لا يأخذ بذلك الرأي الذي عرضناه في كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » (الطبعة الاولى لعام ١٩٦٦) ص ٢٠١ - ٢٠٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، وكان يستند في اعراضه أساسا على تلك القاعدة .

السرة

ماذا يقصد بتلك القاعدة ؟ - قبل أن نعرض وجوه الرد على ذلك الاعتراض يجدر بنا أولاً أن نبين أنه يقصد بتلك القاعدة أنه إذا ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر على السبب ، بل يعمل بعمومه (٥٠) .

أمثلة : ١ - إن أكثر العموميات - كما يقول الإمام الآمدي - وردت على أسباب خاصة ، فأية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان (٥١) .

٢ - وما يذكر عن أبي هريرة - فيما روى أصحاب السنن - أنه قال : سأل رجل رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله : وهو الطهور ماؤه الحل ميتته ، فهنا ترى - كما يقول أحد كبار علماء الشريعة - سؤالاً عن التوضؤ بماء البحر المالح مع وجود الماء العذب المحتاج إليه للشرب ، وجوابه عام يشمل حال الحاجة وحال السعة ، ويشمل الوضوء والغسل (الاستحمام) ثم يقول تعالفاً على مثال آخر : « إن عدول المجيب عن السبب الخاص المستول عنه إلى الجواب باللفظ العام دليل على إرادة العموم ، ولأن الحجة تستنبط من اللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ، ووروده على سبب خاص لا يصلح قرينة على قصره على سببه الخاص » (٥٢) .

العبرة بالقرائن وإرادة العموم : يتبين مما قدمنا أن أساس هذه القاعدة أو روحها هو أن استعمال اللفظ العام دليل على إرادة العموم ، وأنه لا يصلح

(٥٠) المسودة لآل تيمية - بتحقيق الاستاذ محمد عبي الدين عبد الحيد .

القاهرة - المبنى - طبعة ١٩٦٤ م . ص ١٣٠

(٥١) الإحكام في أصول الأحكام ، للإمام الآمدي . (طبعة صبيح

١٩٦٨) ص ٨٥ . وبعد أن ذكر بعض أمثلة أخرى أضاف إلى ما تقدم قوله : والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير تكثير ، فدل هذا على أن السبب غير مسقط للعموم ، ولو كان مسقطاً للعموم لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل ، ولم يقل أحد بذلك ،

قرينة على قصره على سببه الخاص . - ذلك هو الأصل ، فتفسير هذه القاعدة يجب أن يكون إذا استنادا على ذلك الأساس ، وأن يجرى على هدى ضوء الشعلة المستمدة من تلك الروح و بحيث إذا تبين - فيما تدل عليه أحيانا بعض القرائن - أن استعمال اللفظ العام لا يقصد به « إرادة العموم » ، إنما يقصد به « قصره على سببه الخاص » ، أى على حالة معينة ، أو بيئة معينة ، أو ظرف أو زمن خاص ، فإنه يجب الأخذ بذلك القصر على السبب الخاص ، أى أنه يجب عدم تعميم الحكم الذى جاء به اللفظ العام . وهذا هو ما يتبين بجلاء فى حالة السنة التى تعد تشريعا زمنيا أو وقتيا . فرغم أن اللفظ المستعمل جاء بصيغة العموم إلا أنه لا يقصد به - فيما تدل القرائن - سوى حالة معينة ، أو زمن معين ، كما هو شأن السنة التى تصدر من الرسول بصفته إماما (أى بصفته السياسية، كرئيس دولة) فيما ذكر بعض الأئمة والعلماء الذين أشرنا إليهم ، وفيما سنبين تفصيلا بصدد ما سنذكر من الأمثلة (٥٢) .

(٥٢) صفوة الكلام فى أصول الأحكام - للأستاذ الشيخ مصطفى خفاجى (استاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) طبع بالاسكندرية عام ١٩٤٧ ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٥٣) راجع : « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ بدران أبو العنين بدران (استاذ ورئيس قسم الشريعة بكلية الحقوق بالاسكندرية) طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٧ حيث ورد ما نصه : « أجمع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ القرآن والسنة على عمومها حتى يقوم دليل على تخصيصها » - راجع أصول الفقه للأستاذ الشيخ بدران أبو العنين ص ١٢٧

مدلول «التخصيص» - يلاحظ أنه يقصد « بالتخصيص » لدى علماء الشريعة «صرف اللفظ العام عن عمومته ، وإخراج بعض ما كان داخلا فى العموم ، وقصره على بعض أفرادها » ، بحيث لا يتعلق الحكم الذى تضمنه النص العام إلا بما بقى من أفرادها بعد تخصيصه .

راجع : «سلم الوصول لعلم الأصول » للأستاذ الشيخ عمر عبد الله (أستاذ

وقبل أن نعرض بعضاً من هذه الأمثلة يجدر بنا أولاً أن نشير إلى مسألة هامة وهي :

ان دلالة اللفظ العام على العموم ظنية - الواقع أن ثمة خلافاً بين علماء الفقه الإسلامى بهذا الصدد ، على أن الراجع لديهم ولدى جمهور الأصوليين أن دلالة العام على العموم بظنية وليست قطعية (أى يقينية) .

وهذا هو ما يراه الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية ، وحجة هذا الرأى كثرة تخصيص العام ، وبعبارة أخرى إن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم فى القرآن أو السنة لم يكن يراد بها - فى الكثير من الحالات - أن تكون عامة ، إذ كانت تستثنى عادة من أحكامها كثير من الحالات (وذلك هو ما يطلق عليه والتخصيص) - كما سنبين فيما سوف نذكر من الأمثلة ، حتى أنه يروى عن الامام الشافعى قوله : « ما من عام إلا وخصص » ، وهذا يفيد - كما يقول العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبوزهرة - « أن العام - فى دلالاته على العموم - ظنية » (٥٤) .

أمثلة - هناك غير قليل من الحالات وردت فيها النصوص (لاسيما فى السنة) بألفاظ عامة ، ومع ذلك فقد دخلها التخصيص ، أو فسرت على ضوء بعض القرائن أن الأمر أو النهى الذى جاء به النص لم يكن عاماً ، إنما كان تشريعاً وقتياً ، لزم من معين ، أو أن يقتصر تطبيقه على حالة أو بعض حالات معينة ، لا يكون تشريعاً عاماً أبدياً يطبق فى جميع الأزمنة والأمكنة .

وحسبنا هنا - بيانا لما قدمنا - أن نشير إلى الأمثلة الآتية :

== ورئيس قسم الشريعة الأسبق بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية (طبعة ١٩٥٩

ص ١٩١

فا يسمونه « التخصيص » ، ما هو فى الواقع إلا استثناء حالة أو بعض حالات معينة من نص عام .

(٥٤) ، الامام الصادق - حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، للأستاذ الشيخ أبو زهرة - طبع بالقاهرة - دار الفكر العربى - ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

١ - الحديث : « لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله » .
فاللفظ هنا عام ، ومع ذلك فقد روى عن عمر أنه جلد (١٠٠) مائة سوطاً من
زور خاتم بيت المال - وقد فسر أصحاب مالك الحديث بأنه خاص بزمان الرسول .
٢ - الحديث « لا يحتكر الاخطى » . اللفظ هنا عام ، ومع ذلك فإنه
لا يفسر على أن كل احتكار محرم ، فالمتفق عليه بين العلماء أنه لا يمنع من احتكار
لا يضر بالناس (٥٥) .

٣ - الحديث : « خالفوا المشركين : وفروا للحي وأحفوا الشوارب » .
ورد بالفاظ عامة ، ومع ذلك فإن « في نفس صيغة النص » على حد تعبير الأستاذ
الكبير الشيخ خلاف - ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه زى المشركين وقت
التشريع ، والقصد إلى مخالفتهم فيه ، وأزياء الناس لا استقرار لها (٥٦) .

٤ - أباح الرسول للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، فقد قال : « ولا تمنعوا إماء
الله مساجد الله ، ولكن لا يخرجن ثفلات » (أى غير متطيبات ، أو متزيينات زينة
تؤدى إلى الفساد) . ورغم أن اللفظ عام فقد حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة
النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة حتى قالت السيدة عائشة (مارواه
أبو داود) : « لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعن المساجد كما
منعت نساء بنى اسرائيل » (٥٧) .

- وكذلك الشأن بصدد نصوص بعض الآيات القرآنية : (٥٨) .

(٥٥) « الحسبة » ، للإمام ابن تيمية (طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية)
ص ٢٠ .

(٥٦) مصادر التشريع الاسلامى مرتبة (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ
خلاف ص ٢٥٩ .

(٥٧) « تعليل الاحكام » ، للأستاذ الشيخ شلى (المرجع السابق) ص ٢٨ ،
٢٩ حيث يعلق المؤلف على ذلك بقوله : « فلو استمر الحكم مع تغير الحال لآدى
إلى مفسدة عظيمة الخ » .

(٥٨) راجع « الإمام الصادق » ، للأستاذ الشيخ أبو زهره ص ٢٢٦ حيث =

٥ - فالنصوص القرآنية المتعلقة بجرائم الحدود (السرقة والزنى النخ) وردت بألفاظ عامة ، ومع ذلك فإن الحدود لا أقام في دار الحرب ، لأن هذا قد يؤدي إلى مفسدة - كما يقول الفقهاء - ترجح على المصلحة من إقامة الحد ، إذ يخشى أن من يهدد بتوقيع العقوبة عليه يلحق بالعدو ، وفي ذلك ضرر كبير (٥٩) .

٦ - مبدأ « الضرورات تبيح المحظورات » ، ورد بألفاظ عامة ، وقد استقر هذا المبدأ في الفقه الاسلامي بناء على الآية الكريمة : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » ، ومع ذلك فن الأمور المتفق عليها لدى رجال الفقه أن الضرورة لا تبيح القتل أو قطع عضو ، ولا الكفر (٦٠) .

الخلاصة - خلاصة ما تقدم ان الاستناد إلى قاعدة « العبرة بعموم اللفظ » ، لمعارضة مبدأ « التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد تشريعاً وقتياً » ، هو استناد على غير سناد ، واعتماد على غير عماد

خاتمة : خطوة قاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » - نرى في

ورد ما نصه : جاء ذكر العام والخاص في عبارات منسوبة للإمام الصادق ، فقد جاء في الصافي (يقصد كتاب : « الصافي في التفسير الوافي ») عنه أنه أخذ على بعض الذين يحاولون استخراج الأحكام من القرآن أنهم لا يعرفون فرقا بين العام والخاص ، فقال : « أنهم احتجوا بالخاص وهم يقصدون أنه العام ، ويلاحظ أن الإمام الصادق يشترط فيمن يتصدى لفهم القرآن أن يكون عالماً بأمور ثلاثة أحدها : « أنه يجب أن يعرف العام والخاص ... النخ » .

راجع « الامام الصادق » ، ص ٣٠٣ .

(٥٩) « نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي » ، (رسالة دكتوراه) للدكتور حسين حامد حسان (الأستاذ مساعد للشرعية بكلية حقوق القاهرة) طبعة ١٩٧١

ص ٢١٧

(٦٠) « نظرية الضرورة الشرعية - مقارنة مع القانون الوضعي » ، (رسالة دكتوراه) للدكتور وهبة الزحيلي (استاذ الشرعية بجامعة دمشق) طبعة ١٣٨٩ هـ -

١٩٦٩ م - ص

مقام الختام لهذه النبذة أن نوجه الأنظار إلى أن هذه القاعدة إذا أخذت وطُبقت بصورة مطلقة ، أى دون أن تؤخذ بعين الاعتبار التحفظات والاعتبارات التى بينهاها - ولا نقول بينهاها - فإن تلك القاعدة تصبح عاملاً من أهم عوامل الجمود فى الفقه الإسلامى ، بحيث تصبح - فيما نعتقد - خطراً على الشريعة الإسلامية لا يقل فى خطورته عن قفل باب الاجتهاد ، (وعن إهمال التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد تشريعاً وقتياً) . لذلك فقد كان علينا أن نولى تلك القاعدة من العناية فى البحث ما أولينا .

اغفال علماء الشريعة فى هذا العصر العناية بتلك التفرقة (التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد منها تشريعاً وقتياً) .

كان من بواعث شديد الأسف لدينا ملاحظتنا من أن علماء الشريعة فى هذا العصر - اللهم إلا إذا استثنينا منهم العدد القليل بل الضئيل - قد أغفلوا العناية بهذه التفرقة رغم ما لها من أهمية بالغة ، فهى - فيما نعتقد - إلى جانب فتح باب الاجتهاد تعدان الدعامتين الأساسيتين من الدعائم التى يقوم عليها بناء التموض بالفقه الإسلامى ، وقابليته للتطور ، ومسايرته لمصالح الناس ، وملاءمته لمتغلف ظروف الزمان والمكان ، فى غير تعارض مع أصول الشريعة الإسلامية .

ثم أن ذلك العدد القليل بل الضئيل من علماء الشريعة الذين عنوا بتلك التفرقة لم يعالج موضوعها بين موضوعات الدراسة فى معاهد العلم ، إنما عالجها فى بحوث خاصة . (٦١)

ولقد وجدنا عالماً جليلاً من علماء الأزهر المعاصرين ينمى على علماء الفقه الإسلامى فى الأزمنة الأخيرة ، عدم عنايتهم - حسب تعبيره - بالتحرى عن ظروف كثير من أوامره ﷺ وإرشاداته ، هل المراد منها أن تكون تشريعاً

(٦١) اللهم إلا إذا استثنينا الأستاذ الشيخ خلاف إذ أنه عالج هذا الموضوع فى مؤلفه « أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى » ، وكذلك الأستاذ العميد الشيخ عبد الباسط بدر المتولى ، فقد عالجها فى محاضراته التى ألقاها على طلبة قسم الدكتوراه بكلية حقوق الإسكندرية عام ١٩٦٧

طامداثما ، أو خاصا ببعض الناس دون بعض ، أو ببعض الظروف دون بعض (٦٢)

اعتبار التشريع « زمنيا » (أو وقتيا) لا بعد ابطالا أو الفاء له .

يجدر بنا قبل أن نختم الكلام في هذا المقام أن نوجه الأنظار إلى ما سبق لنا ذكره من أن مآثرع المصلحة خاصة زمنية (وقتية) دار الحكم - كما يقول الأستاذ الكبير الشيخ خلاف - مع هذه المصلحة وجودا وعدما ، وعلى حد تعبيره وإذا دلت القرينة القاطعة على أنه تشريع مراعى فيه حال البيئة الخاصة بزمان التشريع فهو تشريع زمني يطبق في مثل بيئته ، - ينبني على ذلك - فيما يتعلق بسهم المؤلفه قلوبهم من الصدقات ، أنه قد ألقى لأن الخليفة عمر بن الخطاب قد امتنع عن إعطائهم من الصدقات وأن الصحابة قد أجمعوا على الأخذ بما جرى عليه عمر بشأنهم (٦٣) بل أن أمر ذلك السهم - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ تاج - « يدور مع ذلك السبب وجودا وعدما ، حتى إذا تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف (أى تأليف قلوبهم واستمالتهم) كما كانت الحاجة إلى ذلك أول الأمر (أى في صدر الإسلام) صح للإمام (أى الخليفة أو رئيس الدولة) أن يصرف (من الصدقات) على حسب ما يرى من المصلحة ، . (٦٤)

٣ - الاجماع

يتنا فيما تقدم كيف أن نصوص الأحكام الشرعية (أو د النصوص القانونية أو التشريعية ، كما يسميها رجال القانون) - سواء كانت واردية في القرآن أو السنة

(٦٢) راجع بحثا فيما للأستاذ العميد الشيخ عبد الجليل عيسى بعنوان : « ما لا يجوز الخلاف فيه بين المسلمين ، الفصل السابع - منشور بمجلة منبر الإسلام عدد رجب ١٣٨٤ هـ - نوفمبر ١٩٦٤ ص ٣٩

(٦٣) سيأتي الكلام تفصيلا عن « المؤلفه قلوبهم » بصدد كلامنا عما د . سار عليه الصحابة والخلفاء الراشدون .

(٦٤) « البيانة الشرعية والفقہ الإسلامی » ، للأستاذ الأكبر الشيخ عبد

الرحمن تاج الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ ، ١٩٥٣ م . ص ١٦

(الذين يعتبران أهم مصادر الأحكام الشرعية) يتقسم بالمرونة ولا تمتد عقبة في سبيل التطور ، لا سيما في الشئون الدستورية وكذلك شأن المصدر الثالث من المصادر الهامة للأحكام الشرعية وهو الاجماع . فالاجماع (المنعقد في أحد المصور السالفة) - في ميدان الأحكام الدستورية (وهي التي تهمننا هنا من الأحكام الشرعية) شأنه شأن السنة لا يجوز فيما نعتقد أن يعد تشريعا عاما أى ذا حجية ملزمة لنا في هذا العصر ، فهو لا يعد إذا (كما هو شأن السنة فيما يذكر الأستاذ الشيخ خلاف) - كما قدمنا (عقبة في سبيل التطور ومسايرة الشريعة لمصالح الناس وملاءمتها لحاجياتهم) .

أما القول بأن الاجماع - المنعقد في الشئون الدستورية (في الجزئيات) - لا يعد تشريعا عاما ، فبياننا لذلك ندلى بما يلي :

أولا : أن الصحابة - كما ذكر الإمام ابن حزم - قد أجمعوا ثلاث مرات ، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق انعقاد البيعة ، أولها أن يعهد الخليفة لمن يليه (كما حدث في اختيار أبي بكر لعمر) ، والثانية أن يعهد الخليفة لأحد الأشخاص باختيار الخليفة (كما حدث بشأن اختيار عثمان خليفة) ، والثالثة أن يدعو أحد من توافرت فيه شروط الإمامة لنفسه ويطيعه الناس ، كما حدث في تولية علي للخلافة (٦٥) .

على أننا لا ندرى لماذا لم يشر الإمام ابن حزم كذلك إلى أن بيعة أبي بكر

(٦٥) د ابن حزم ، للأستاذ الشيخ أبو زهرة (طبعة ١٩٥٤) ص ٤٣٨ ،

٤٣٩ .

ويلاحظ أن المؤرخ الكبير ابن الأثير ذكر في كتابه «الكامل» (ج ٣ ص ٨٠) عن بيعة علي أن الصحابة هم الذين ذهبوا إلى علي يعرضون عليه أن يبايعوه ، وأنه كان في البداية رافضا فلما صمموا قال : «إذن فني المسجد» ، فاجتمع الناس فبايعوه .

وراجع في خلافة عثمان : «الطبقات الكبرى» لابن سعد (طبعة بيروت

١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م . ج ٣ ص ٦١ .

قد تمت بطريقة مغايرة لهذه الطرق الثلاث (٦٦) .

وعما تقدم يتبين أن الصحابة لم يلتزموا في ذلك الشأن من الشئون الدستورية - بإجماع سابق . ويجب ألا يفوتنا أن الإجماع إنما كان إجماع الحاضرين من الصحابة المجتهدين المقيمين في المدينة .

ثانيا : إذا كانت السنة في الشئون الدستورية (في الجزئيات) (٦٧) - لا تعد (كما قدمنا وبيننا) تشريعا عاما فن باب أولى لا يصح أن يعد الإجماع (الصادر في عصر سابق) تشريعا عاما (أى ملزما لنا في هذا العصر) ، فالإجماع - كما هو معلوم - إنما يلى السنة في المرتبة بين مصادر الشريعة الإسلامية وبذلك فهو لا يمكن أن يعد أقوى حجية من السنة .

ثالثا : أن القرارات التي صدرت بالإجماع في العصور الماضية إنما صدرت - كما هو معلوم - باتفاق المجتهدين الذين تشترط فيهم شروط خاصة من ناحية علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، وهذه الشروط إنما تؤهلهم فحسب - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - إلى أن يكونوا أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحزمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد تشريعية ، (٦٨) ، فلا اختصاص لهم إذا في وضع تشريعات دستورية (أى متعلقة بنظام الحكم في الدولة) لا سيما إذا روى أو ادعى أنها كذلك لزمان ومكان غير زمانهم ومكانهم . ونجد للأستاذ الشيخ خلاف رأيا يماثل هذا الرأي (٦٩) .

عما تقدم يتبين في النهاية صحة ماقررناه في البداية من أن الإجماع - شأنه شأن

(٦٦) راجع « الطبقات الكبرى » لابن سعد ص ٣٧٣ .

(٦٧) نقول « في الجزئيات » ، لأن السنة إذا جاءت بمبدأ عام تعد - كما قدمنا - تشريعا عاما .

(٦٨) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ٣٧٣ .

(٦٩) راجع « الشريعة الإسلامية مرتبة » ، للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٦٣ حيث يرى أنه يجب أن يكون إلى جانب الخليفة أو الحاكم « جماعة تشريعية أعضاؤها من يوثق بعلمهم بالدين وبصرهم بشئون الحياة » .

السنة - ليس عقبة في سبيل التطور ، ثم يجب ألا تفوتنا إستحالة قيام الاجماع في عصرنا هذا (٧٠) .

٤ - نهج الصحابة (عهد الخلفاء الراشدين)

كان كثير من الصحابة - بعد وفاة الرسول - في عهد الخلفاء الراشدين - يتعهد في استنباطه للاحكام الشرعية المصلحة أو العدالة حيث لا يكون هناك نص من كتاب أو سنة ، أى أنهم كانوا - على حد التعبير الذائع في ذلك العصر - يستعملون الرأى .

بل لقد نقل عن الصحابة - كما ذكر الامام الشيخ محمد عبده - أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شئ يحكمون به وإن خالف السنة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة ، لا بجزئيات الاحكام وفروعها .

ولقد كانت شخصية عمر بن الخطاب أبرز شخصيات الصحابة في هذا الباب ، فهو لم يقتصر فحسب على الاجتهاد حيث لا نص من كتاب أو سنة ، وإنما ذهب إلى مدى أبعد من ذلك إذ كان يعتمد إلى الاجتهاد لبحث عن وجه العدالة أو المصلحة ، حتى رغم وجود نص من الكتاب أو السنة ، فكان لذلك لا يفسر النص طبقا لحرفيته ، أى طبقا لظاهره ، وإنما يفسره طبقا لحكمته ، أى طبقا لباطنه ، وهو ما نطلق عليه اليوم « روح التشريع » ، ولو أدى هذا التفسير إلى عدم تطبيق حرفية النص ، كما كان كثيرون من الصحابة يمتنعون عن تطبيق النص أسوة بما كان يفعل الرسول إذا تبين ضرر أو حرج من إعماله أشد من إهماله .

دفع اعتراض : ولا عبرة بما قد يعترض به البعض من أن في ذلك المنهج من التفسير ما ينطوى على مخالفة لاحكام الشريعة بوجه عام ، وبوجه خاص لنصوص القرآن التي يهمل تطبيق بعضها .

(٧٠) راجع في « استحالة قيام الاجماع منذ فتنة عثمان ، كتاب « علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى » للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٠٥ و « المدخل لدراسة الفقه الإسلامى للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (طبعة ١٩٦١ ص ١٩١) .

الرد : ودفعاً لهذا الاعتراض نقول : « أن القرآن - كما ذكر الامام الشيخ محمد عبده - يجب أن يؤخذ جملة (لا بجزءاً) فالقرآن يفسر بعضه بعضاً (٧١) ، أى أن التفسير السليم يجب أن يتجه أولاً - في تفسير القرآن - إلى القرآن ذاته ، وإلى القرآن في جملة ، بأن ننظر في جميع ما جاء في القرآن (ونصوص السنة) بصدد مسألة معينة ، ونعمل على فهم المراد من ذلك كله .

وبيانا لذلك نستطيع أن نذكر الآية الكريمة : « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » فإنه لا يجوز في تفسير هذه الآية أن نقول بأن القرآن يبيح لنا أن نأكل ولشرب أى طعام أو شراب ، وذلك دون أن نأخذ بعين الاعتبار آيات قرآنية أخرى تحرم بعض أنواع من الطعام والشراب .

كما أنه يجب ألا ننسى أن من المبادئ التي جاء بها القرآن الكريم (وسوف نعرض لها تفصيلاً) مبدأ « الضرورة » الذي تعبر عنه القاعدة الشرعية : « الضرورات تبيح المحظورات » وقاعدة « الضرر يزال شرعاً » كما أن من تلك المبادئ مبدأ « منع الضرر » وهو الذي تعبر عنه القاعدة الشرعية « الضرر يزال شرعاً » كما يعبر عنه الحديث المشهور : « لا ضرر في الإسلام » .

كما أن في مقدمة المبادئ الشرعية مبدأ « نفى الحرج » أى أن الله قد رفع عنا أن نأتى من الأعمال ما لا طاقة لنا بآتيائه ، أو ما لا نستطيع أن نأتية دون أن يحدث

(٧١) تفسير المنار للعالم الجليل السيد / محمد رشيد رضا (الطبعة الأولى . ١٣ ص ١٧ - ٢٢ تحت عنوان : « مقدمة التفسير - المقتبسة من دروس الأستاذ الإمام محمد عبده » - وراجع الجزء الثانى من تفسير المنار (الطبعة الثانية ١٣٥٠ هـ .) حيث وردت خلاصة لدروس الأستاذ الإمام ، وقد ورد به (ص ٢٥٧) قوله : « إن من الآيات القرآنية ما يفيد وجوب أخذ الإسلام بجملة ، بأن ننظر في جميع ما جاء الشارع به في كل مسألة من نص قولى وسنة متبعية ، ونفهم المراد من ذلك كله ونعمل به ، لا أن يأخذ كل واحد بكلمة أو سنة ويحملها حجة على الآخر وإن أدت إلى ترك ما يخالفها من النصوص والسنن وحملها على النسخ أو المسخ بالتأويل أو تحكيم الاحتمال بلا حجة ولا دليل » .

لنا أذى أو ضرر غير عادي . وتعبّر عن هذا المبدأ الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ، فهذان النصان (أو هاتان الآيتان) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الإسلامى - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى - فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجبا (ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك المبدأ العام : مبدأ نفي الحرج ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير » ، إذا ضاق الأمر اتسع » (٧٢) .

ثم أن النصوص القرآنية عللت الكثير مما جاءت به من الأحكام الشرعية ، والتعليل إنما ينطوى على بيان ما يترتب على الأخذ بهذه الأحكام من مصالح للناس ، كما أنه ينطوى على مغزى هام : هو أن هذه الأحكام - كما يقول علماء الشريعة - تدور مع تلك المصالح ، فحينما توجد المصلحة يوجد الحكم الشرعى ، أى أن الحكم متى تغيرت المصلحة (التى شرع الحكم من أجلها) فإنه يجب تغيير الحكم (٧٣) .

لذلك وجدنا بعض كبار علماء الشريعة (وفي مقدمتهم الأستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج) يرون أن النصوص يجب أن تفسر على ضوء حكمتها ، لا طبقا لحرفيتها . ويحذر بنا هنا أن نقرر ونكرر أننا هنا إنما نعالج بحث المواضع المتصلة « بالمعاملات » ، لا بالعبادات . (وإن كانت بعض هذه المبادئ يطبق أحيانا حق في ميدان العبادات كما سنرى) .

أما وقد انتهينا من دفع ذلك الاعتراض فإننا ننتقل إلى ذكر بعض من الأمثلة التى سبقت الإشارة إليها .

(٧٢) الاجتماع فى الاسلام للأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغى ص ٥١ وراجع « المستصطفى فى علم الأصول » للإمام الغزالى (طبعة ١٩٣٧) ج ١ ص ١٢٨ حيث يقول : « المشقة سبب الرخص » .

(٧٣) راجع « الفقه الإسلامى بين المثالية والواقعية » للأستاذ الشيخ محمد شلبى .

امثله لما سار عليه الصحابة (والتخلفاء الراشدون) .

(١) - لم تقف الصحابة عند حد عدم تطبيق حد السرقة (أى قطع يد السارق) فى زمن الحرب كما فعل الرسول ، وإنما نجاههم كذلك لم يوقعوا - بطريق القياس - أية عقوبة على شارب الخمر فى زمن الحرب ، وقد كان الذى ارتكب هذا الإثم أحد أمراء الجيش ، (٧٤) (أى أحد قواده) .

(ب) - عمر والنص القرآنى الخاص بالمؤلفة قلوبهم . من الأحكام الشرعية التى وردت فى القرآن إعطاء الزكاة لمن أطلق عليهم « المؤلفة قلوبهم » ، وذلك فى قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم » . ولقد كان الرسول يمنحهم كذلك من أموال غنائم الحرب ، ولقد جرى أبو بكر على هذه السنة طيلة مدة خلافته .

تعريف - أما أولئك الذين وصقهم القرآن « بالمؤلفة قلوبهم » ، فإن منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان ، ومنهم من لم يكن قد أسلم بعد . ولكنهم كانوا جميعاً قوماً أولى بأمر ومكانة بين العرب ، فكان الرسول (ومن بعده أبو بكر) يتألف قلوبهم ، (أى يستميلهم إليه) بالهبات والصدقات ، اتقاء لشركهم ، وإبقاءً على ودهم ، ولكن عمر لم يجر على تلك السنة التى جرى عليها أبو بكر ومن قبله الرسول تنفيذاً لحكم شرعى جاء به القرآن ، وذلك لأن عمر رأى أن الحكمة التى أدت إلى تقرير ذلك الحكم الشرعى قد زالت ، بعبارة أخرى أنه عمل بروح النص وحكمته ، لا بظاهره وحرفيته . أما عن تلك الحكمة فقد كانت حاجة المسلمين فى ذلك الحين إلى المعضدين والمؤيدين من تلك الطائفة التى تدعى « بالمؤلفة قلوبهم » ، فقد قال عمر عنهم : « إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنهم » . ومن ذلك يتبين أن عمر قد فسر النص طبقاً لروح التشريع ، نزولاً على ما تقتضى به المصلحة ، وعلى

(٧٤) فجر الإسلام للأستاذ الكبير العميد أحمد أمين (الطبعة السابعة ١٩٧٤ هـ .

- ١٩٥٥) ص ٢٢٧ - و « تحليل الأحكام » (المرجع السابق) . للأستاذ الشيخ

شلي ص ٣٦ .

ذلك جرى اجماع الصحابة من بعده (٧٥) .

(ج) - ان عمر نهى عن قطع يد السارق في عام الجماعة ، مع أن النص القرآني عام شامل لا يفرق بين زمن الزخاء وزمن القحط والجماعة ، ولكن عمر فهم أن الجزاء الشديد لا يبرره إلا أن يكون السارق قد سرق لغير حاجة ، أما إذا حل به العوز والجوع فإن العدالة تقضى بعدم استحقاقه لذلك الجزاء . تغيرت الظروف فرأى عمر أن يتغير الحكم رغم صراحة النص (٧٦) .

(د) - ان عمر نهى - في بعض الظروف - عن زواج المسلم بالكتانية (المسيحية أو اليهودية) ، مع أن أحكام الدين تقرر مثل هذا الزواج ، ولكنه رأى في ذلك الزواج ضررا بنساء المسلمين (٧٧) .

٤ - كبار الأئمة واستنكارهم للجهود والتعصب المذهبي - من أعجب الظواهر التي يشهدنا عليها تاريخ الفقه الاسلامي أننا نجد منذ أواخر القرن الرابع الهجري جمودا من العلماء وتقليدا (أي تعصبا) لمذاهب الأئمة الاربعة الكبار (أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل) من ناحية ، بينما كنا نجد من قبل من جانب أولئك الأئمة السكبار استنكارا لذلك الجمود أي لذلك التقليد لهم والوقوف عند آرائهم أو مذاهبهم . (٧٨)

فلقد كان كل إمام لا يندد بالحق والصواب ، وكان يتعالى عن نزعة التعصب لرأى ولو كان رأيه ، وكانوا يعترفون بجواز الخطأ عليهم ، وكثيرا ما كنا نجد أحدهم يميل عن رأيه إلى رأى مخالفه إذا تبين له أن الحق والصواب إلى جانب رأى غيره .

(٧٥) السياسة الشرعية والفقه الاسلامي للاستاذ الاكبر الشيخ عبدالرحمن تاج ص ١٥ - وتعليق الأحكام (ص ٣٧ ، ٣٨) .

(٧٦) تعليق الأحكام ص ٤٨ ، ٦٣ .

(٧٧) الفقه الاسلامي بين المثالية والواقعية (البحث السابق ذكره) للاستاذ الشيخ شلبي ص ١٦٩ .

(٧٨) راجع د أبو حنيفة ، للاستاذ الشيخ أبو زهرة (المرجع السابق) ص ٦ حيث يشير إلى أن التعصب المذهبي قد ساد في القرن الرابع الهجري .

فكان بما ذكر مثلاً عن الامام مالك قوله : « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فاعرضوا قولي على كتاب الله وسنة رسوله »

ولذلك وجدنا الامام مالك لم يوافق على ما أراده الخليفة العباسي من فرض كتاب الموطأ (للامام مالك) على مختلف البلدان الإسلامية . (٧٩)

وكان الشافعي يقول : « إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط » - وليس أدل على بعد الشافعي عن التعصب لمذهبه من أنه حين انتقل من العراق إلى مصر حيث عاش خمسة أعوام اتخذ مذهباً جديداً يتلاءم مع ظروف البيئة الجديدة ، فأصبح يعرف للشافعي مذهبان : قديم وجديد ، فأما القديم فهو ما كتبه وقال به في العراق ، وأما الجديد فهو ما كتبه وقال به في مصر (٨٠) .

ولقد كان العلماء الكبار من أئمة كل مذهب يختلفون فيما بينهم كما يختلفون مع إمام مذهبهم (سواء كان أبا حنيفة أو الشافعي أو غيرهما) ، الأمر الذي يدل على بعد أولئك العلماء عن الجحود (أى عن تقليد أئمتهم والتعصب لمذاهبهم) (٨١) .

(٧٩) وقد استند الامام مالك إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الفروع وتفرقوا في مختلف البلدان ، ولدى كل منهم علم وأحاديث يعتقد صحتها .

(٨٠) راجع للاستاذ الكبير الشيخ أبو زهرة كتابه : « ابن حنبل ، ص ٣٥٨ وراجع « التفسير والمفسرون » ، للاستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي ج ٣ (طبعة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م) ص ٩٨ - ١٠١ - وراجع « ابن تيمية » ، للاستاذ الشيخ أبو زهرة (الطبعة الثانية ١٩٥٨) ٢١٧ ، ٣٦٣ .

(٨١) راجع « أبو حنيفة » ، للاستاذ الشيخ أبو زهرة ص ٢٣٢ حيث يقول : « إن هناك قواعد كانت معتبرة لدى أبي حنيفة فرّع عليها ، واستخرج الأحكام على ضوئها وبهدياتها ، ولقد وجدنا في كتب المتأخرين أصولاً مفصلة قرروا أنها أصول الاستنباط في المذهب الحنفي ، وذكروا اختلافات بين أئمة ذلك المذهب في هذه الأصول ، فقالوا هذا الأصل هو رأى أبي حنيفة ، وذلك رأى صاحبه ، وذلك رأيهم جميعاً وهكذا . »

زوال الاسباب المؤدية الى الجمود (او التقليد) والى التعصب المذهبي .

يجدر بنا - في مقام الختام لهذه النبذة - أن نذكر أن الاسباب التي كانت في بعض العصور السالفة وأدت إلى الجمود قد زالت منذ أمد بعيد .

فلم يعد الآن لذلك الجمود مبرر أو سند ، لاسيما أن مساوئه قد تجاوزت كل حد . فإذا كانت (أولا) تلك الاسباب ، وما هي (ثانيا) تلك المساويء ؟ .

اسباب الجمود (او التقليد) :

يبدأ عهد الجمود وقفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري ، وذلك بعد أن انتابت المسلمين منذ منتصف ذلك القرن الرابع بعض من العوامل السياسية والاجتماعية كان لها أسوأ الأثر في نهضتهم ولشأطهم الفكري والفقهي . وبيان ذلك أنه حين أخذت الدولة العباسية في الضعف منذ منتصف القرن الرابع الهجري (أواخر القرن العاشر الميلادي) وأخذت قسود الفوضى ، فساد الفساد الذي عم كل شيء حتى الفقه ، وحتى القضاء ، إذ ولي القضاء من لم يكن موضعاً لثقة المتقاضين ، وتصدى للإفتاء والاجتهاد من لم يصل إلى مرتبة الفقهاء أو المجتهدين ، فكان من ذلك أن عمدوا في أواخر القرن الرابع الهجري إلى اقفال باب الاجتهاد مستندين إلى ادعاء الإجماع (أي إجماع المجتهدين من العلماء) ، والإجماع - كما هو معلوم - يعد ثالث أدلة الأحكام الشرعية ، بعد القرآن والسنة ، فوقفت حركة الاجتهاد ، واقتصروا الفقهاء (اللهم إلا إذا استثنينا القليلين) على تقليد (أي اتباع) الأئمة المجتهدين الكبار (أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل) ، كما كان على رجال القضاء الأخذ بأراء هؤلاء الأئمة ، ومن ذلك يرى أنهم عاجلوا الفوضى والفساد بالجمود لا بالتنظيم القويم ، وحين تقطعت من الدولة الإسلامية أوصالها ، فأصبحت دولا عديدة أهدما أخذ كل من الخلفاء أو السلاطين أو الملوك المسلمين بمذهب من مذاهب أولئك الأئمة فقرر الزام رجال القضاء والافتاء بالحكم أو بالافتاء طبقا لفقه ذلك المذهب (الحنفي مثلا أو الشافعي الخ) (١٢) .

(١٢) راجع أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي للأستاذ الشيخ خلاف

مساوى الجمود

وفضلا عن زوال تلك الأسباب التي أدت إلى الجمود فقد كان طبيعيا أن تنجم عنه الكثير من المساوىء والمضار الكبار ، وذلك فضلا عن منافاة ذلك الجمود لخاصية من أهم خصائص الشريعة الإسلامية ، وهي المرونة .

وفما يلي أهم تلك المساوىء :

أولا - خلقت هذه النزعة (نزعة الجمود والتعصب المذهبي الناجمة عن قفل باب الاجتهاد) فراغا فكريا ثقافيا تنازعت على ملئه الثقافتان والفلسفتان السياتان المتعارضتان المتصارعتان : الثقافة والفلسفة الغربية الرأسمالية ، والثقافة والفلسفة الماركسية ، وهكذا وجدنا بعض البلاد الإسلامية قد أصبحت - راضية أو كارهة - ميدان نزاع أو صراع بين مبادئ وفلسفات هاتين الكتلتين المتنازعتين المتصارعتين . والمسئولية في هذا الشأن إنما تقع أولا على عاتق بعض علماء الفقه الإسلامى (٨٣) . وهذا هو ما أقر به غير القليلين من كبار العلماء والمفكرين المسلمين (٨٤) .

(المرجع السابق) ص ٣٣٧ - ٣٤٢ وراجع تقرير الأستاذ العميد على بدوى إلى مؤتمر القانون المقارن بلاحاى عام ١٩٣١ منشور بمجلة القانون والاقتصاد (عدد يناير ١٩٣٣) ص ٢٣ حيث يذكر أننا نجد مثلا أن القانون المدنى الذى طبق تحت اسم «المجلة المدنية» (أو «المجلة» طبقا للاسئطلاح الموجد الذى جرى العرف باستعماله) فى عهد الخلافة العثمانية كان عبارة عن تقنين لمذهب الإمام أبى حنيفة، ولقد طبق منذ عام ١٨٦٩ على رعايا تلك الامبراطورية العثمانية سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين وظل مطبقا على بعض أجزاء تلك الامبراطورية (مثل سوريا ولبنان) حتى بعد أن زالت عنها السيادة العثمانية وخضعت تحت نير الاستعمار الفرنسى («الانتداب» كما كان يطلق عليه) وذلك حتى أدخلت تعديلات جديدة على التشريع هناك عام ١٩٣٢ .

(٨٣) وكذلك تقع المسئولية - فيما نعتقد - على بعض قادة الفكر السياسى الإسلامى .

(٨٤) وحسبنا دليلا على ما قدمنا أن نشير إلى ما وجهه الأستاذ الإمام محمد

والجمود يند - على حد تعبير أحد قادة الفكر السيامي الإسلامي (مالك بن نبي) - «رواسب صليبية» في حياة البلاد السياسية وفي حلقة الصراع ضد المذاهب البخيلة .

ثانيا - التعصب المذهبي ومساوئه : أدى ذلك الجمود إلى ما هو معروف من التعصب المذهبي الذي أدى بدوره إلى كثير من المساوئ في التاريخ الإسلامي بوجه عام ، وفي التاريخ المصري بوجه خاص .

(أ) ففما يتعلق بالتاريخ الإسلامي يذكر لنا الباحثون أن ذلك الاختلاف والتعصب المذهبي بين الشافعية والحنفية كان السبب في إثارة فتنة التتار ، التي هي أشد صدمة زلزلت القوة الإسلامية ، (٨٥)

الاتهام بالكفر - كما أدى ذلك التعصب إلى أن يرمى المسلم أخاه المسلم بالكفر . ونجد أحيانا ذلك الجمود يحمل بعض علماء المسلمين على اتهام زملائهم بالكفر لمجرد خلاف في الرأي لا في المذهب (أى عن تعصب للرأى لا للمذهب) . (٨٦)

== عبده من النقد إلى علماء عصره الذين كانوا يقفون ويحمدون عندما ورد في كتب السابقين ، ونجده يلقي عليهم مسئولية ترك الأحكام والعوام لأحكام الشريعة الإسلامية .

راجع في ذلك : د تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، للسيد محمد رشيد رضا ج ١ ص ٩٤٣ - ٩٤٥ .

(٨٥) راجع في مجلة المنار المنشأها السيد محمد رشيد رضا (عدد السنة ١٣١٩ هـ - ١٩٠١ م . ص ٢٠٥ وما بعدها بحثا بعنوان : القول الصحيح في الرد على الشبهات ،

(٨٦) راجع مثلا للأستاذ الشيخ محمد بن حيت المطيعي (مفتي الديار المصرية) كتابه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » (طبعة ١٩٢٥) حيث نجده (ص ٢٧١) يتهم بالكفر الأستاذ الشيخ علي عبد الرازق (وهو من علماء الأزهر وذن إذ ذاك أحد قضاة المحاكم الشرعية) لأنه كان يرى أن نظام حكم الرسول - كما نقلته أئمتنا كتب التاريخ - لم يكن واضحا وأنه كان يحيط به بعض من الإبهام والغموض . ==

ولقد ذكر الرسول بأن من رمى أخاه المسلم بالكفر فقد جاء به أحدهما. ويفهم من ذلك أن من يرمى أخاه بالكفر وهو مؤمن يكون قد رجع إلى الكفر ، ولذلك فإنه روى عن الإمام مالك قوله : من قال كلمة تحتمل الكفر من مائة وجه ، والإيمان من وجه رجع وجه الإيمان . (٨٧)

ولقد بدأ ولع المسلمين باتهام بعضهم بالكفر والفسق عندما بدأ الضعف في الدين . كما يقول الأستاذ الامام محمد عبده - يظهر بينهم وأكلت الفتن أهل البصرة من أهلها ، تلك الفتن التي كان يثيرها أعداء الدين في الشرق وفي الغرب لخفض سلطانه وتوهمين أركانه . (٨٨)

(ب) وفيما بالتاريخ المصري حسبنا أن نشير من مساري ذلك التعصب المذهبي إلى الحادث التاريخي التالي :

ذلك هو ما يذكره التاريخ عن عهد الخديوي اسماعيل (الذي ولي الحكم بمصر في النصف الثاني من القرن الماضي) إذ كان يرى ولاية الأمور أن توضع لمصر بمجموعات تشريعية تقتبس من أحكام الشريعة : من مذاهب الفقه الاسلامي المختلفة ، فطلبوا إلى علماء الأزهر (على اختلاف مذاهبهم) أن يضعوا هذه التشريعات ، ولكنهم لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلا لأن التعصب المذهبي حال دون اتفاقهم وتعاونهم لتحقيق ما طلب إليهم (٨٩)

== فنجد الشيخ نجيب يقول في نقده لهذا الرأي : وإن مجرد اعتقاد احتمال الإبهام والغموض في نظام حكمه ﷺ كفر وإلحاد .

(٨٧) كان ذلك لما ذكره وكتبه لنا العالم الكبير الأستاذ الشيخ أبو زهرة في حديث لنا معه في الخرطوم (إبان دعوته أستاذاً زائراً بجامعة أم درمان الاسلامية) في يناير ١٩٦٨

(٨٨) الاسلام والنصرانية للامام الشيخ محمد عبده (الطبعة الثامنة) ص ١٢٦
(٨٩) الاسلام بين جهل ابنائه وعجز علمائه (طبعة ١٩٥١) الأستاذ عبد القادر عوده ص ٢٩ . وهناك حادث تاريخي آخر ينطوي على مثل هذه الدلالة . راجع فيه كتابنا : أزمة الفكر السياسي الاسلامي - في العصر الحديث ، (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ١٢٨

ثالثا - ويعد الجمود - فيما يرى بحق بعض كبار المفكرين وعلماء المسلمين - في مقدمة أسباب تدهور الحضارة الاسلامية وتأخر المسلمين وما تكبوا به من استعمار دول الغرب لبلادهم (٩٠)

رابعا - كما ينسب إلى ذلك الجمود ما أصاب علماء الدين من فقدان ما كان لهم قديما من نفوذ وساطان على نفوس طائفة من المثقفين ورجال الحكم والسياسة .
خامسا - وكذلك أدى الجمود بأحكام الشريعة الاسلامية أن تأخذ دائرتها في الضيق في التطبيق ، فاذا بنا نجد ما لا يكاد يعدو تطبيقها دائرة الأحوال الشخصية اللهم إلا قدرا قليلا بل ضئيلا (مثل مسائل الشفعة والوقف) . ومن الأمور الطبيعية أن نجد الناس والحكام - حين يتبينون أن آراء علماء الشريعة أو الدين وفتاويهم لا تحقق مصالح الناس - أن ينصرفوا عنها وعنهم ، والمستولون عن ذلك هم أولئك العلماء أنفسهم . وهذا هو ما ذكره الامام محمد عبده (٩١).

سادسا - كان من آثار ذلك الجمود لدى بعض العلماء وتعصبهم لأنتمهم أنهم أنزلوا أقوال الامام مكانا فوق ما للقرآن والسنة من مقام ، فانصرفوا عن الأساس التشريعي الأول (وهو القرآن والسنة) بحيث أصبحوا لا يرجعون إلى نص قرآني أو حديث إلا ليلتمسوا فيه ما يؤيد مذهب إمامهم ، ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل . (٩٢)

(٩٠) راجع القانون الاسلامي وطرق تنفيذه ، للعالم الباكستاني أبي الأعلى المودودي ص ١٢٧ - وراجع د لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ، للأمير شكيب ارسلان (رئيس المجمع العلمي العربي في سوريا) الطبعة الثالثة ١٩٣٠ ص ٧٧ (٩١) يقول الامام محمد عبده أنه كنتيجة لذلك الجمود واضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ، ولجأوا إلى غيرها ، ثم يقول : والفقهاء هم المستولون عند الله عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة لأنه كان يجب عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان ، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها كأحكام الضرورات ... الخ .

(٩٢) راجع د اصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي ، للاستاذ الشيخ =

سابعاً - أدى الجود على النصوص إلى المغالاة في تحريم أشياء بناء على مجرد مظنة لبعض الشبهات ، أو لأنه لم يرد بشأنها نص شرعى أو أنها لم تكن معروفة فى صدر الإسلام ، من ذلك ما روى عن الامام السنونى (المغربى) من أنه « أفق بتحريم القهوة معللاً ذلك بعلم منها الاسكار ، وهو غير موجود ، ومنها ضررها بالبدن ، وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد ، وكونها لم تكن فى الصدور الاول للإسلام ، وهذا لا يوجب تحريماً » . (٩٢)

ثامناً - وأخيراً فإن مما أدى إليه الجود الالتجاء إلى الحيل (التى توصف « بالحيل الشرعية ») للتخلص من اتباع أحكام الشرع بل وتعاليم الإسلام بوجه عام ، بل والافدام على ارتكاب بعض المحرمات وأنواع الفساد ، فهى فى الواقع حيل « غير شرعية » . (٩٣)

أما وقد انتهينا من الكلام عن الخاصية الثالثة من خصائص الشرع الإسلامى وهى المرونة (وعدم الجود) وبيننا خطأ اتهام بعض علماء المستشرقين للشريعة الإسلامية بالجمود ، كما بينا أن ذلك الجور كان من صفات بعض علماء المسلمين فى بعض العصور ، ولم يكن من صفات الشريعة ذاتها ، فأننا ، ننتقل إلى الكلام عن الخاصية الرابعة من خصائص الشريعة .

الخاصية الرابعة من خصائص الشريعة - العالمية :

يقصد بذلك أن الشريعة ليست ذات صبغة اقليمية ، أى أنها ليست مقصورة على اقليم أو بلد معين ، ولكنها ذات صبغة عامة (لجميع البشر) أى عالمية .

خلاف ص ٣٣٨ حيث يقول : « وما يذكر عن أحد علماء الحنفية وهو أبو الحسن السرخسى قوله : كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ » .

(٩٣) تحليل الأحكام للأستاذ الشيخ شلبى (المرجع السابق) ص ٣٠٦

(٩٤) وفى ذلك يقول الامام ابن القيم (فى كتابه « إعلام الموقعين » ج ٢

ص ٢٥٤) ان افعال باب الاجتهاد أدى ببعضهم إلى التعاليل . . . فى اسقاط حد السرقة وبعضهم لاختد أموال الناس وظلمهم فى نفوسهم وسفك دماءهم . . الخ ،

هذه الخاصية تختلف بها الشريعة الإسلامية اختلافا كبيرا عن التشريعات الأخرى الوضعية (أى التى يضعها بنو البشر ، وهى ما تسمى بالقوانين وبالساتير) ، فهذه يراعى فيها أنها إنما توضع لدولة معينة تحدد بأقليم معين ، أى ذات حدود جغرافية معينة ، فالقانون الوضعى فى كل دولة يسرى على الأفراد فى حدود إقليم معين ، وعلى المواطنين الذين ينتمون إلى جنسية معينة ، أما الشريعة الإسلامية فهى ذات صبغة عالمية ، إذ أن أحكامها - كقاعدة عامة - إنما وضعت لجميع البشر فى جميع الأمكنة ، بل والأزمنة ، ولذلك جاءت أحكامها (كما قدمنا وبيننا) فى المسائل القانونية (أو المعاملات ، كما يطلق عليها علماء الشريعة) ذات صبغة كلية أى عامة ، (اللهم إلا إذا استثنينا حالات قليلة) (٩٥) .

دفع اعتراض - على أن بعض العلماء يعترض على هذه النزعة العالمية للشريعة الإسلامية ، إذ يرى أنه إذا صح أن تأخذ البشرية كلها بدين واحد إلا أنه ليس بما تقبله العقول أن نقول بأن العالم يمكن أن يخضع لحكومة واحدة وتشريعات واحدة ، فذلك يعد أمرا لا يتلاءم مع الطبيعة البشرية ، إذ أن التشريع لا يمكن أن تكون له (كما يقول) صبغة العموم أى صبغة عالمية إلا إذا كان جميع البشرية تخضع لحكومة واحدة أى حكومة عالمية ، ويرى هذا البعض أن الدين الإسلامى لم يشدع إلى وحدة الدولة . ذلك هو ما يراه أحد علماء الأزهر الأجلاء وأحد قضاة المحاكم الشرعية السابقين بمصر وهو الأستاذ الشيخ على عبد الرازق (وزير الأوقاف الأسبق) . وقد أبدى هذا رأى فى كتاب (وضعه عام ١٩٢٥) أحدث دويبا كبيرا فى العالم الدينى والعالم السياسى (٩٦) .

(٩٥) الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ص ١٧٤ -

وراجع د إعلام الموقعين ، لابن القيم ص ١٦٤ .

(٩٦) راجع د الخلافه وأصول الحكم ، للأستاذ الشيخ على عبد الرازق حيث

يقول (ص ٧٧) د ان القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين دون وحدة فى الدولة ، ولم يشدع إلا إلى رباط القلب دون رباط السلطان وتكتمل الجماعة ، - ثم يقول (ص ٧٨) =

ويبدو لنا أن الأستاذ الجليل قد فاتته أمور كثيرة :

اولا - فاتته أن بعضا من كبار المفكرين بل والعباقرة في العصر الحديث (وعلى رأسهم ايدشتاين) وبعضاً من كبار الساسة الغربيين (وعلى رأسهم المستر آتلي زعيم حزب العمال البريطاني ورئيس الوزارة البريطانية سابقاً) في مقدمة من ينادون بضرورة الأخذ بفكرة الحكومة العالمية على اعتبار أنها الوسيلة الوحيدة للإبقاء على البشرية والمدنية وانقاذهما من حرب عالمية فيها الفناء لهما - فالواقع أن البشرية أصبحت عليها في العصر الحديث أن تختار بين أخذ أمرين: إما حكومة عالمية أو حرب عالمية . فكل ما ينادى به ساسة الدول الكبرى في العصر الحديث من إجراء مفاوضات أو عقد اتفاقات لتخفيف حدة التوتر الدولي أو لنزع السلاح أو حظر التجارب الذرية الخ ، إنما يعد ذلك كله في الواقع نوعاً من أنواع المسكنات لما تعانيه البشرية ، أو وسيلة من وسائل تأجيل تلك الحرب المرتقبة أي تلك الكارثة العالمية ، ولربما يقدر لذلك كله أن يكون بمثابة التمهيد لإقامة تلك الحكومة العالمية التي وهي حدها - كما قدمنا وكما سنبين تفصيلاً - الوسيلة لانقاذ البشرية والمدنية مما يهددهما معا بالفناء .

ثانياً - كما فاتته أن الأخذ بفكرة قيام حكومة عالمية لا يتعارض بتاتا مع أن يكون لكل شعب من الشعوب من الأنظمة السياسية والاجتماعية (أى ومن التشريعات) ما يتلاءم مع ظروفه الخاصة ، ففكرة الحكومة العالمية - كما ينادى بها بعض كبار المفكرين والسياسيين في العصر الحديث - إنما تعنى تكوين دولة فيدرالية (أى تعامدية) عالمية . وإذا كان قيام دولة فيدرالية صغيرة مثل جمهورية سويسرا لم يكن حائلا دون أن يكون ثمة اختلاف كبير بين أنظمة وتشريعات الولايات Cantons المكونة لها ، فن باب أولى ان اختلاف الأنظمة بين الدول

(= ١٠٣) «معقول أن يأخذ العالم كله بدين واحد وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فاما أخذ العالم كله بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة ، فذلك مما يوشك أن يكون خارجا عن الطبيعة البشرية » .

لا يحول دون قيام حكومة عالمية فيدرالية (٩٧)،

وبما تجدر الإشارة إليه أن في الدولة الفيدرالية (كما هو الشأن في سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية) يكون لكل ولاية قسط كبير من الاستقلال الداخلي : فيكون لها حكومة ووزارة وهيئة تشريعية وميزانية خاصة بها ، أى أنها تستطيع أن تصدر من التشريعات ما يتلاءم مع ظروف بيئتها وشعبها ، كما أنه إذا كان لشعب الولاية لغة خاصة فطبيعى أن تجعل هذه اللغة هى لغة التقاضى أمام المحاكم واللغة الرسمية فى الدواوين الحكومية واللغة الأصلية فى مدارسها الابتدائية والثانوية . ولكن لا يكون لهذه الولاية جيش ، وإنما الجيش لا يوجد ولا يخضع إلا للحكومة المركزية القائمة فى عاصمة الدولة (فى واشنطن مثلاً بالنسبة للولايات المتحدة) . وكذلك يكون الشأن فى حالة إنشاء حكومة عالمية ، فإن كل دولة فى هذه الحالة ستتحول إلى مجرد ولاية لها قسط كبير من الاستقلال الداخلى (على النحو الذى أشرنا إليه) ولكن لا يكون لها جيش خاص بها خاضع لسلطانها .

— فالقول بأن قيام حكومة عالمية يعد من الأمور التى لا تستسيغها العقول أو من الأمور التى لا تتفق مع الطبيعة البشرية هو قول جانبيه الصواب ، وكل ما يصح أن يقال هو أن قيام حكومة عالمية يعد فى الظروف الحالية أمراً بعيد الاحتمال ، ولكن كل ما فى الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور كما يقول علماء الجيولوجيا . ولكم يبين لنا التاريخ أن أمراً من الأمور يعد فى عصر من العصور

(٩٧) يلاحظ أن بعض الولايات أو الدويلات السويسرية (Cantons) التى يسميها عادة فقهاء القانون الدستورى لدينا خطأ " مقاطعات " هى ذات نظام ديموقراطى مباشر ، وعدد تلك الولايات خمسة ، وفى هذا النظام لا يوجد برلمان كما هو معروف ، وإنما تعرض مشروعات القوانين مباشرة على الشعب ، أو بعبارة أخرى على " جمعية الشعب " التى تتكون من جميع أفراد الشعب (داخلى الولاية) ممن يتمتعون بالحقوق السياسية - أما بقية الولايات السويسرية (وعددها ١٧) فانظمتها هى المعروفة باسم الديموقراطية شبه المباشرة .

بعيد الاحتمال، بل وقريبا من الخيال، ثم يبين لنا كيف يصبح بعد حين إحدى الحقائق الواقعية، بعد أن كان من قبل إحدى الأمور الخيالية.

ثالثا - وفاته كذلك أن الشريعة الإسلامية إنما تنطوي (اللهم إلا في القليل النادر) على قواعد وأحكام عامة، وعلى قسط كبير من المرونة يسمح بملاءمتها لمختلف البيئات.

أما وقد انتهينا من الرد على ذلك الاعتراض فإننا ننتقل إلى بيان ضرورة قيام حكومة عالمية.

قيام الحكومة العالمية إحدى الضرورات. أما قولنا أن فكرة الحكومة العالمية، أصبحت تعد في العصر الحديث إحدى الضرورات التي لا غنى عنها للبشرية لأنها تعد في الواقع الوسيلة الوحيدة الأكيدة لحمايتها مما يهددها من فناء، فبيان ذلك تفصيلا مما يخرج بنا عن نطاق دراستنا هنا، إذ أن ذلك مما يدخل في نطاق دراسة القانون الدولي العام.

وحسبنا هنا أن نشير في إيجاز إلى أن هذه الحقيقة قد بينها بياننا وإفيا الكاتب الأمريكي إيمري ريفز Emery Reves وذلك في كتاب له وضعه في أمريكا في ربيع عام ١٩٤٥. وتتلخص فكرة هذا الكاتب في أن قيام حكومة عالمية هو السبيل الوحيد لمنع الحروب، ذلك لأن السبب الأساسي لاضرام نيران الحروب إنما يرجع إلى وجود دول لكل منها سيادة فوق إقليم معين، ولكل منها جيش خاص بها خاضع لها، وهذه الدول لابد أن تحدث بينها منازعات، ولابد أن تؤدي هذه المنازعات إلى حروب.

ويبين لنا التاريخ - كما يقول - أن حروبا نشأت قديما بين مدن Cités كما نشأت بين أقاليم (تعد اليوم بمثابة مديريات أو محافظات أو أجزاء من قطر واحد من الأقطار) وذلك حينما كانت كل من تلك المدن أو الأقاليم تكون دولة ذات سيادة مستقلة وذات جيش خاص بها، فلقد نشبت فيما مضى حروب بين إنجلترا واسكتلندا، كما نشبت حروب بين بروسيا وساكس Saxe، ولقد انتهت تلك الحروب في اليوم الذي تكونت فيه حكومة عليا هي حكومة إنجلترا في الحالة

الأولى ، وحكومة ألمانيا في الحالة الثانية . وكذلك نجد أن الحكام الاقطاعيين Seigneurs في القرون الوسطى لم يكفّوا عن عاربة أحدهم الآخر إلا في اليوم الذي انتهت فيه سيادة كل منهم ولم يعد له جيش خاص به ، وتكونت حكومة عليا فوق أولئك الحكام الاقطاعيين وهي حكومة الملك الذي أصبح وحده - داخل الدولة - صاحب سلطان على الجيش . وكذلك فإن الحروب (كما يقول ذلك الكاتب الكبير) لا يمكن أن نطمئن إلى زوالها بين الدول إلا إذا زالت بحكومات تلك الدول وسيادتها وتكونت فوقها حكومة عليا هي الحكومة العالمية التي تملك وحدها جيوشا تحت سلطانها ، - تلك هي خلاصة فكرة ذلك الكاتب الذي أحدث كتابه لدى ظهوره (قبيل نهاية الحرب العالمية الأخيرة) دويا قويا في البيئات العلمية والسياسية حتى أنه ترجم إلى عدة من اللغات الأوروبية (٩٨).

وبما تجدر ملاحظته أخيراً أن القائلين بإنشاء حكومة عالمية لا يصدون أن تحكم العالم إحدى الدول الكبرى ، بل أن تكون جميع دول العالم دولة واحدة فيدرالية (أو تعاهدية) بحيث تصبح كل دولة من الدول القائمة الآن مجرد ولاية من ولايات الدولة العالمية الفيدرالية .

وبما تجدر ملاحظته أيضاً أنه توجد الآن حركة في العالم الدولي تهدف إلى تكوين دولة واحدة فيدرالية من جميع دول أوروبا (وبوجه خاص أوروبا الغربية) .

الخاصية الخامسة : التيسير والتخفيف (نفى الجرج)

هذه الخاصية هي ما يعبر عنها أحيانا علماء الشريعة بمبدأ نفى الجرج . ونفياً

(٩٨) راجع في ذلك للكاتب الأمريكي إيمري ريفز Emery Reves كتابه: Anatomy of Peace (أى « تشريح السلام ») وقد ترجم إلى الفرنسية وطبع في باريس عام ١٩٤٦ بعنوان Anatomie de la paix . ولقد سبق لي أن لخصت الأفكار الأساسية لهذا الكتاب في محاضرة عامة ألقيتها بالفرنسية بعنوان Le Gouvernement mondial (« الحكومة العالمية ») ، وكان ذلك بناء على دعوة من جمعية « مصر - أوروبا » بالاسكندرية في فبراير ١٩٤٩ .

عن هذه الخاصة كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يذكر عادة في مقدمتها الآيتان الكريمتان « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

ان هذين النصين (أو هاتين الآيتين) يجب أن تبقى سيطرتهم تامة على جميع التشريع الإسلامى - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى - فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدي إلى الوقوع في الحرج كان واجبا (كما يقول) ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك النص (أو المبدأ) العام الموجب لنفى الحرج .

ويذكر إلى جانب هاتين الآيتين آيات أخرى تنهى عن هذه الخاصة (خاصية التيسير والتخفيف ، أو مبدأ نفى الحرج) منها قوله تعالى : « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » ، وقوله : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » - ومن الأحاديث النبوية التي تذكر بهذا الصدد قول الرسول : « عليكم من الأعمال بما تطيقون » ، وقوله : « إذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم » .

وعلا بهذا المبدأ نجد أن الله وقد شرع الصيام قد رخص في الفطر للمسافرين والمرضى .

ومن قواعد الفقه « المشقة تجلب التيسير » ، و « إذا ضاق الأمر اتسع » (٩٩) .

الخاصية السادسة : روح الاعتدال

أحكام الإسلام تسودها روح الاعتدال ، فهي تنبذ التطرف وتحمذ التوسط بين الاطراف . وقد وردت الكثير من الآيات القرآنية في مواضع مختلفة تشير الى هذه الروح ، بل تشيد بها ، أى بذلك التوسط ، منها قوله تعالى : « وجعلناكم

(٩٩) يراجع فيما تقدم : « الاجتهاد في الإسلام » ، ص ٥١ الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى - و « علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامى » ، للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ - و « المستصفى في علم الأصول » ، للامام الغزالي (طبعة ١٩٢٧ ج ١ ص ١٢٨) حيث يقول : « المشقة سبب الرخصة » .

أمة وسطاء ، ، أى أمة لها طابع الاعتدال (١٠٠) .

وقد فسر بعض العلماء معنى « أمة وسط » الواردة فى تلك الآية بأمة مثالية إذا اتبعت شريعة الله .

وتتمثل روح الاعتدال أو تلك « الوسطية » أو النزعة المثالية فى الإسلام : فى أنه وسط بين الروحانية والمادية ، أو بعبارة أخرى فى أنه جمع بينهما فلم يقتصر فحسب على صفاء الروح (أو الناحية الروحانية) ويدعو إلى الرحمة واللين والتسامح والعفة والزهد كما فعلت بعض الأديان السابقة (كالبوذية والهندوكية والمسيحية) ، وإنما عنى الإسلام كذلك بالجانب المادى ، فليس فى الإسلام عبادة تنطوى على الرهينة واعزال الدنيا والابتعاد عن ملذات الجسد ومتاع الحياة ، وإنما يعمل الإسلام على تهذيب غرائز الجسد وشهواته . وفى ذلك يقول تعالى : « وابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ لِنَفْسِكَ مِنَ الدُّنْيَا ، كَمَا قَالَ تَعَالَى : « يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ » .

فالجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الإسلام ، فلا عزلة بين الدين والدنيا ، والإسلام لا يوجب على الأفراد حياة تقشف الزهاد ، كما تنهى عن ذلك الآيتان السالفتان . ولقد قال الرسول لسعد بن أبى وقاص حين كان مريضاً واستشار الرسول فيما كان يريد من التصديق بثلاث ماله : « الثلث ، والثلث كثير ، أى أن الرسول أشار عليه ألا يتصدق بما لا يزيد عن ثلث ماله ، ثم أضاف على ما تقدم قوله : « إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » (١٠١) ،

(١٠٠) راجع فى ذلك « وسطية الإسلام » للأستاذ الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق) ص ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٢٨ حيث يضيف المؤلف إلى تلك الآية - من الآيات الدالة على روح الاعتدال - قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ... » وقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ... » .

(١٠١) الإسلام والنصرانية للإمام الشيخ محمد عبده (الطبعة الثامنة التى =

فالإسلام يمنع الغلو في الدين ، وينصح بالاعتدال ، ولقد أبطل جعله تعذيباً للنفس بإباحة الطيبات والزينة بدون اسراف ، قال تعالى : يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم (١٠٢) ، أن مثل ذلك التصوف الذي يدعو إلى حياة التقشف والزهد في الحياة كان دخيلاً على الإسلام .

« أن الدنيا الممقوتة عند صوفية الإسلام » - كما يقول الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود - إنما هي الدنيا التي تشغل ونامن وتستعبد ، أنها الشهوات والآهواء ، أنها اللعب واللهو والغفلة عن الله ، أما امتلاك المال ، أو اقتناء العقار ، والثراء عريضاً أو غير عريض ، فلا مانع منه عند الصوفية إذا خلا من المضار ، (١٠٣)

== أصدرتها دار المنار عام ١٣٧٣ هـ . ص ٧٠ ، ٧١ حيث يضيف إلى ما تقدم : « السعي إلى صلاة الجمعة واجب إلا إذا كان وحل غزير أو مطر كثير أو ما يوجب مشقة فيسقط ، وهكذا نجد القاعدة قد عمت : « صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان » ثم يضيف : « وأباح الإسلام لأهله التجميل بأنواع الزينة ، جاء في الكتاب العزيز : يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ،

وراجع في هذا المعنى المؤلف القيم للأستاذ السيد قطب بعنوان : العدالة الاجتماعية في الإسلام (الطبعة الثانية) ص ١٣ - ١٥ حيث يستدل كذلك ببعض الآيات القرآنية منها الآية الكريمة : فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، وقوله تعالى : ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ... »

(١٠٢) راجع : الوحي المحمدي ، للسيد محمد رشيد رضا (الطبعة الرابعة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م) ص ٢٣٥ - وراجع للإمام الشيخ محمد عبده « رسالة التوحيد » الطبعة السابعة عشر ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م . ص ٧٨ حيث يقول : « أما المبالغة في الزهد المتواتر عن المسيح عليه السلام فحكمتها المبالغة في مقاومة غلو اليهود والرومان في عصره في عبادة المال والشهوات البدنية تمهيداً لدين الإسلام الوسط المعتدل الدائم ، »

(١٠٣) راجع للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود كتابة : « أبو الحسن ==

الخاصية السابعة : الأخذ بسنة التدرج .

كلمة عامة - يجدر بنا (أولا) أن نوجه الأنظار إلى أن « التدرج » هو في الواقع صورة من صور مراعاة « روح الاعتدال » .

ونلاحظ (ثانيا) أننا نجد بين علماء الشريعة والدين ، وبين قادة الفكر السياسي الإسلامي من ينادون في كثير من البلاد الإسلامية بأن تأخذ الدولة في دساتيرها وقوانينها بأحكام الشريعة الإسلامية (أو على حد تعبيرهم - « بالدستور الإسلامي ») نجد بينهم قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ العام الهام الذي جرى عليه الإسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج في التشريع فالأحكام التي جاء بها الإسلام في بداية عهده لم تشرع جميعا مرة واحدة في تشريع (أو قانون Code) كامل شامل ، ثم أن غير القليل مما أمر الله به أو نهى عنه قد جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج .

وقبل أن نبين كل هذا الذي قيل على وجه التفصيل يجدر بنا أولا أن نتكلم عن حكمة التدرج .

حكمة الأخذ بسنة التدرج - تتخلص هذه الحكمة فيما يلي :

أولا - التيسير ودفع الحرج - (أ) - « إن الأحكام التي شرعها الله ورسوله (كما يقول الأستاذ الشيخ خلاف) لم تشرع جميعا دفعة واحدة في قانون (Code) واحد ، وإنما شرعت متفرقة في مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور حسب ما اقتضاها من الأفضية والحوادث ، وقد كان لكل حكم تاريخ لصدوره وسبب خاص لتشريعه ، والحكمة في هذا التدرج الزماني أن ييسر معرفة القانون بالتدريج مادة فادة ، وييسر فهم أحكامه على أكمل وجه بالوقوف على الحادثة والظروف التي اقتضت تشريعها ، (١٠٤) .

الشاذلي - الصوفي المجاهد، طبعة القاهرة ١٩٦٧ ص ١٣٤ حيث يضيف إلى ما تقدم :
« يقول أبو الحسن الشاذلي ضارعا إلى الله تعالى داعيا : اللهم وسع أروافنا ، وكثر أضيافنا ، واجعلنا من المتقين في سبيل مرضاتك قصدا بلا اسراف ولا تقتير » .
(١٠٤) أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي (المرجع السابق) ص ٢٨٧

(ب) - وكذلك كانت الحكمة في أن غير القليل إنما أمر الله به أو نهى عنه - في بداية العهد بالإسلام - جرى فيه الأمر أو النهى على سنة التدرج إنما هي التيسير ورفع الحرج .

« إن في هذا التدرج (كما يقول أحد أعلام أساتذة الفقه الإسلامى) دفعا للحرج عن المسلمين وأخذهم بالتيسير في التكليف والأحكام ، وبخاصة أنهم كانوا حديثي عهد بحياة لها أعرافها وتقاليدها التي تختلف في الكثير منها عما جاء في الإسلام ، (١٠٥) .

ثانياً - كفاية نجاح الدعوة ونظام الحكم - إن أية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب ذي صبغة سياسية أو اجتماعية ولإقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لا بد لها من العمل على تهيئة البيئة أو التربة التي تصلح أن تغرس وتنبث فيها بذور هذه الدعوة ، كما أنه لا بد لها كذلك من إعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الغرس حتى ينمو ويسمو . ذلك كله لا يتم - ولا يمكن أن يتم - إلا بعد حين ، أى في تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التي أقامها الرسول في المدينة وشأن التشريعات التي شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة - رغم صغرها بين الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعددهم لمساوئته خير وأعظم الرجال .

إن النظام الذي أقامه الرسول على أساس العقيدة التي جاء يدعو إليها ، إنما

(١٠٥) راجع المدخل لدراسة الفقه الإسلامى للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى (الطبعة الثانية ١٩٦١) ص ٢٣ ، ٢٤ - وأصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ص ٢٨٧ ، والقانون الإسلامى وطرق تنفيذه (المرجع السابق) للعالم الباكستانى الأستاذ أبى الأعلى المودودى ص ١٩٩ - ورسالته : « منهاج الانقلاب الإسلامى » ص ١١٨ حيث ورد ما نصه : « وبعد كفاح عنيف وجهاد متصل استمر ثلاثة عشر عاماً آن للإسلام أن يؤسس دولة صغيرة في المدينة ، وذلك حينما تهيأ للرسول زهاء ثلاثمائة رجل من الصعابة الذين ربى كل واحد منهم تربية إسلامية كاملة الخ .. » .

استطاع إقامته ، لأن الرسول - كما يقول كبير العلماء (وزعيم الجماعة الإسلامية) بباكستان - مازال يعد له رجالا أكفاء عدة سنوات متتابة ويعمل على تبديل أفكار عامة للناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية واستعمل جهاز الحكومة وإدارتها لإصلاح المجتمع حتى تمياً - بعد كل ذلك - ذلك الوسط المنشود الذي كان صالحا لينفذ فيه التشريع الإسلامى ، . ثم يقول : « إنه لو تحول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بإدارة شئونهم وتسيير دفتها وفق المبادئ الإسلامية ولا ليوم واحد ، فإنكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هياكل العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق ، الذى تحتاج إليه الدولة الإسلامية لتسيير دفة أمرها وتنظيم دوائرها العديدة .. الخ ، . ثم عن أولئك الذين يظنون أنه من المستطاع أن ينفذ التشريع الإسلامى طفرة دون تدرج، نجده يقول : « لا ينبغي أن نغفل قاعدة تدرك بالفطرة ، وهى أنه لا يحدث تغيير فى الحياة الاجتماعية إلا بالتدرج ، (١٠٦) .

(١٠٦) راجع منهاج الانقلاب الإسلامى ، رسالة عربتها من اللغة الأردنية « دار العروبة للدعوة الإسلامية ، عام ١٩٥١ . ص ٩٢ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، للعالم الباكستانى أبى الأعلى المودودى - ويضيف العالم الجليل إلى ما تقدم قوله : « وكذلك المللكان العظيمان من ملوك الهند المسلمين محمد تغلق (٧٢٦ - ٨٧٥٢) ، وعالمكبير (١٠٦٨ - ١١١٨ هـ) فإنهما رغم ما كانا عليه من الورع والتجرد عن المطامع والشهوات لم يتمكنوا من إحداث أى تغيير فى نظام الحكومة ، وقد كان هذا كله فى عصر الملكية المطلقة حينما كان للملك الأمر والنهى ، فليت شعرى كيف يمكن أن تكون دولة قومية مؤسسة على طراز الديمقراطية عرونا لنا ومساعدنا فى استكمال هذا الإصلاح الأساسى ؟ فإن الساطة فى الحكومات الديمقراطية لا ينالها إلا من رضى عنه الجمهور ووضعوا ثقتهم فيه ، فإن لم تكن العقاية الإسلامية والفكرة الإسلامية تغلغلنا فى دماء النأخبين ، وإن لم تكن الأخلاق الإسلامية مقصد آمالهم ، وإن لم يكونوا مستعدين للخضوع لتلك المبادئ الثابتة التى هى قوام الدولة الإسلامية فلا يمكن لمسلم تقي كامل الإيمان أن ينتخبوه عضواً فى مجالسهم النيابية ..

أمثلة في التاريخ السياسي الاسلامي : ويشهدنا التاريخ السياسي في الاسلام على بعض من الخلفاء أو الملوك العظام الذين حاولوا إقامة نظام حكم اسلامي أو إحداث اصلاح قويم لنظام الحكم القائم ، ولكنهم لم يكتب لهم النجاح في مهمتهم لأنهم لم يعملوا أولاً على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية . ذلك - كما يقول هذا العالم الباكستاني شأن والخليفة العادل الزاهد عمر بن عبدالعزيز، وشأن الخليفة المأمون ، .

أمثلة من احكام القرآن على مراعاة سنة التدرج : وبمعكس ما تقدم كان شأن القرآن ، وشأن الرسول في نشر دعوته وإقامة دولته . والأمثلة على ذلك كثيرة ، حسبنا أن نذكر منها ما يلي :

المثال الاول - التدرج في فرض الصلاة : أن المسلمين - في بداية عهدهم بالاسلام - لم تفرض عليهم الصلاة خمس فرائض في اليوم واليلة ركعات محدودة في كل فريضه ، بل طلبت صلاة مطلقة بالغداة والعشي .

المثال الثاني - تحريم الخمر : كان العرب قبل الاسلام يسرفون في تعاطي الخمر (١٠٧) ، ومع ذلك فقد استطاع الاسلام - استناداً الى قوة العقيدة الدينية من ناحية - وإلى إتباع سنة التدرج من ناحية أخرى - أن يقضى على هذه العادة السيئة لدى العرب ، ولا يزال تعاطي الخمر حتى اليوم في البلاد الاسلامية يقل بصورة هائلة عما عليه تعاطيها في البلاد الغربية . وذلك في حين نجد دولة كبرى في العصر الحاضر (وهي الولايات المتحدة الأمريكية) حاولت تحريم الخمر (فيما بين عامي ١٩١٩ ، ١٩٢٠) وضمنت ذلك التحريم في تشريع دستوري أضيف إلى الدستور ، ولكن هذه المحاولة لم يكن نصيبها إلا الفشل

(١٠٧) ولعل كلمة امرئ القيس الشهيرة التي قالها حين علم بمقتل أبيه فيها ما يدل على ذلك الاسراف في تعاطي الخمر ، وهي قوله : « اليوم خمر وغداً امر » ، وهي كلمة ذهببت مثلاً . وهو يقصد « بالامر » الشر من قاتل أبيه .
راجع فيما تقدم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامي (المرجع السابق)
ص ٢٨٧ .

لضعف الوازع الدينى من ناحية ولإغفال اتباع ذلك الطريق الحكيم الذى سلكه القرآن الكريم من ناحية أخرى ، وهو طريق التدرج ، فانتفى الأمر هنالك بعد أن قامت كثير من المصائب القوية لتهريب الخور ، بلغ من قوتها وثروتها أن دوخت رجال الأمن ، بل وأفسدتهم بالرشوة كما أفسدت رجال القضاء ، وبعد أن عجزت الحكومة عن مقاومة حركة تهريب الخور وتعاطيها - اضطرت في عام ١٩٣٣ إلى إلغاء ما سبق لها إصداره من تشريعات بتعريم الخور ، أى أنها عادت إلى إباحتها . وهكذا نجد أن الدعوة الإسلامية في بدايتها قد نجحت فيما أخفقت فيه أقوى دولة في أوج قوتها .

أما عن سنة التدرج التى اتبعها القرآن في تحريم الخمر فتتلخص في الأخذ بثلاث مراحل . فقد نزلت أولا الآية الكريمة : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

ثم بعد فترة حرمت الخمر لدى الصلاة ، ثم بعد ذلك حرمت الخمر تحريماً تاماً (١٠٨) .

المثال الثالث : مكافحة الرق (١٠٩)

تمهيد - كان الرق نظاماً معروفاً قبل الإسلام أقرته جميع الديانات ، وبمختلف الشرائع في مختلف البلدان ، حتى في بلاد الديموقراطيات القديمة (مثل ديموقراطية دويلة أثينا ، قبل الميلاد) . ولقد كان يعد الرق إحدى الضرورات في صدر الإسلام ، لذلك لم يكن مما تقضى به الحكمة ، بل ولا من مستطاع الأمور إلغاؤه مرة واحدة بقرار واحد ، لذلك عمل الإسلام على مكافحة الرق بصورة تدريجية ،

(١٠٨) وذلك التحريم كان بالآية « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » . ثم في الآية : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » .

(١٠٩) من أراد زيادة التفصيل في موضوع الرق فليرجع إلى كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » (الطبعة ١٩٦٦) ص ٨٤١ - ٨٥٤ ، أو (الطبعة الثانية

حتى أنه ليصح القول - فيما نرى ويرى بعض كبار العلماء والباحثين - أن الإسلام في العصر الحديث لا يبيح الرق (١١٠) .

وبيانا لما تقدم نقول أن الرق كان يعد في صدر الإسلام ضرورة حربية ، فحين ظهر الإسلام كان استرقاق أسرى الحرب نظاما متبعاً في الحروب ، وفي

(١١٠) الرق قبل الاسلام - بما يجدر توجيه الانظار إليه أن الإسلام - خلافا لما يظن البعض - لم ينشئ نظام الرق ، فقد كان معروفا في الديانات الأخرى ، فاليهودية كانت تقضى بالرق على السارق الذي يعجز عن دفع التعويض (الذي يقدر بضعف ثمن الشيء المسروق) للرجوع عليه ، وذلك بأن يباع السارق ببيع الرقيق لاستيفائه قيمة التعويض من ثمنه . وكذلك كان من مصادر الرق لدى اليهود سلطة الوالد على أولاده ، فقد أجازت كتبهم المقدسة للوالد أن يبيع بنته ببيع الأرقاء لمن يقبل زواجها لنفسه أو لأحد أبنائه ، ورغم أن كتبهم المقدسة كانت تشترط لصحة البيع شروطا كثيرة منها أن يكون الوالد معذرا ، وأن يكون المبيع بنتا لا ولدا إلا أن العمل جرى لديهم على عدم احترام هذه الشروط ، وكذلك نجد أنه رغم أن كتبهم المقدسة كانت تحرم عليهم خطف إنسان حر في غير حرب واسترقاقه ، فإن التاريخ يشهدنا كذلك على كثير من مخالفاتهم للتعالم الدينية بهذا الصدد ، من ذلك ما ذكرته التوراه ويذكره القرآن عن قصة استيلاء إخوة يوسف عليه وبيعهم إياه بثمن بخس ببيع الرقيق .

ولما جاءت المسيحية كان الرق دائما في جميع الاقطار . فلم تعترض المسيحية عليه ولم تذكر شيئا ضد حقوق أصحاب العبيد ، بل كان الأمر بالعكس إذ أثبتت حقوق السادة وواجبات الرقيق . فلقد أمر بولس الرسول الأرقاء بطاعة سادتهم كما يطيعون السيد المسيح (الإصحاح السادس ٥ - ٩) ، وأوصى بطرس الرسول الأرقاء بمثل هذه الوصية ، وأوجبها آباء الكنيسة لأن الرق كفارة عن ذنوب البشر يؤديها العبيد لما استحقوه من غضب الله .

راجع قصة الملكية في العالم ، للدكتور علي عبد الواحد وافي ص ٤٩ - ٥٣ ، ٧١ ، ٧٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ - وراجع « مقارنة الأديان » ج ٣ - الإسلام . للدكتور أحمد شلبي (الطبعة الثانية ١٩٦٥) ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

حروب المسلمين مع المجوس في الشرق ، ومع الروم في الغرب أسر الأعداء بعضا من المحاربين المسلمين واسترقوهم ، فكان لزاما على القواد المسلمين أن يأخذوا بسنة المعاملة بالمثل ، عملا بقوله تعالى : **وَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** . ولم يكن من المقبول أو المعقول أن يسترق أعداؤهم أسرى المسلمين وأن يحرر المسلمون أسرى أعدائهم .

لما تقدم لم يكن أمرا مستطاعا تجريم الرق فجأة تحريما تاما . ومن أجل ذلك فقد عمل الإسلام على القضاء عليه **تدريجيا** . وكان القضاء عليه بسلاح ذى حدين ، أو بعبارة أخرى أنه اتخذ لبلوغ ذلك الهدف وسيلتين : (الأولى) هي العمل على التضييق من دائرة الروافد (أو المصادر) التى تغذى الرق ، وذلك بأن قصر الإسلام تلك المصادر على مصدرين (بعد أن كانت له لدى العرب والشعوب الأخرى مصادر متعددة) . هما : ١ - الوراثة ، أى ذلك الرق الذى يفرض على أبناء الرقيقة ، ٢ - رق الحرب ، أى ذلك الرق الذى يفرض على أسرى الحرب . على أن الإسلام قد وضع مع ذلك على كل من هذين المصدرين قيودا من شأنها أن تؤدي بهما إلى النضوب بعد فترة من الزمان . فنجد مثلا أن الإسلام قد حرم فرض الرق على الأسرى في حرب تقوم بين فريقين من المسلمين ، كما أنه اشترط شروطا معينة في الحرب التى تبيح استرقاق الأسرى .

والوسيلة الثانية : أن الإسلام عمل على تحرير الأرقاء أى أنه شجع على عتقهم ، كأن اعتبر مثلا عتق الرقيق كفارة لعدة ذنوب ، كالقتل خطأ ، والحنث فى اليمين ، كما اعتبره الإسلام فى مقدمة ما يتقرب به المؤمن إلى الله : كما فرض الإسلام على بيت المال (خزانة الدولة) شراء الأرقاء وتحريرهم .

خاتمة : الإسلام لا يبيع الرق فى هذا العصر : إذا كان الإسلام حين ظهوره قد أقر الرق فإنما كان ذلك - كما قدمنا كضرورة حربية ، يزول الإقرار بزوالها ، فلم يكن يباح الرق إلا فى ميدان الحرب ، لأن أعداء الإسلام كانوا يسترقون أسرى المسلمين ، فإذا تغير الحال بحيث أصبح خصوم الإسلام لا يسترقون المسلمين كان واجبا على المسلمين أن يمتنعوا عن الاسترقاق وإلا

خالفوا الآية الكريمة : « ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

ثم إن الحرب التي يباح فيها شرطا رقي الأخرى يجب أن تتوفر فيها شروط معينة : أهمها أن تكون الحرب دفاعا عن الإسلام أو منعا لفتنة بين المسلمين ، ولم تكن هذه الشروط تتوفر في الواقع إلا في تلك الحروب التي اضطر إليها الإسلام في بداية ظهوره ، وهذا يعني أن الإسلام لم يكن يبيح الرق إلا لأجل معلوم (١١١) .

مراعاة الاعتدال وسنة التدرج في المذاهب والانظمة السياسية الاجنبية :

١ — سنة التدرج :

مقدمة : إذا نظرنا إلى تاريخ تلك الانظمة والمذاهب تبين لنا أن الكثير منها تأخذ بسنة التدرج ، وأن مراعاة هذه السنة في مقدمة عوامل ما كتب لها من نجاح ، وأن عدم مراعاة البعض لتلك السنة يعد في مقدمة ما كتب على بعض الانظمة من إخفاق أو انهيار ، وعلى بعض المذاهب من اندثار أو عدم انتشار . فإذا كانت الطفرة أمرا مستطاعا بل ومستحسننا أحيانا ، أو واجبا في ميدان الصناعة أو التعليم (إذا أعدت لها معداتها ووسائلها) كما حدث في اليابان في عهد امبراطورها العظيم « ما تسوهيتو » (الذي تولى حكمها فيما بين عامي ١٨٦٨ - ١٩١٢) (١١٢) ، إلا أن تلك الطفرة - في ميدان المذاهب أو الانظمة الاجتماعية

(١١١) راجع فيما تقدم « السير الكبير » للإمام الشيباني (المتوفى عام ١٨٩ هـ) . بشرح الإمام السرخسي ، وعليه تعليقات من الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة - (من مطبوعات جامعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ٧٤ - ٧٨ ، ٨٣ ، ٨٤ - و « الوحي المحمدي » (المرجع السابق) للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٨٩ حيث يقول : ان الرسول قد أعتق كثيرا من الرجال والنساء قبل بعثته رسولا وبعدها ، وذلك من ماله ومال زوجته السيدة خديجة ، وكذلك فعل أبو بكر . وراجع « ضحى الإسلام » للأستاذ الجليل أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م) ص ٨٤ .

(١١٢) راجع « مبادئ في السياسة المصرية » للأستاذ محمد علي علوبه باشا (طبعة ١٩٤٢) ص ٤٢ ، ٤٣ .

أو السياسية - تعد طريقا وعرأ لا تؤمن عواقبه ، وتكثر شروبه ومتاعبه ، بل كثيرا ما تكون معول هدم يهز من تلك المذاهب والأنظمة أركانها ، ويقوض بنيانها . ولإليكم تفصيل ما قدمنا .

٢ - اثر مراعاة سنة التدرج :

١ - في الولايات المتحدة الأمريكية : لقد كان في مقدمة عوامل نجاح النظام الديمقراطي بها (قبل أن تدب في أداة الحكم والإدارة فيها عوامل الفساد في النصف قرن الأخير) ، أن الأمريكيين - كما قال الاستاذ الأمريكي جارنر (استاذ العلوم السياسية) لم يقموا حيث وقع غيرهم من الشعوب حين أدخلوا في بلادهم الأنظمة الديمقراطية ، فوجد الأمريكيين بدلا من أن يأخذوا طفرة مثلا بنظام الانتخاب العام (وهو النظام الذي لا يشترط فيه في الناخب توفر قسط ولو بسيط من التعليم أو من الناحية المالية) كما فعلت كثير من الدول الناشئة أو الصغيرة ، قد أخذوا بالعكس بنظام الانتخاب المقيد (١١٣) . ثم أخذوا يعملون تدريجياً على التوسع من نطاق دائرة حق الانتخاب كلما اتسع نطاق النضوج السياسي للشعب ، حتى وصلوا في النهاية تدريجياً الى الأخذ بنظام الانتخاب العام (١١٤) .

٢ - وفي انجلترا : كانت كذلك مراعاة روح الاعتدال وسنة التدرج

(١١٣) يقصد بنظام الانتخاب (أو الاقتراع) المقيد ، ذلك النظام الانتخابي الذي يشترط فيه في الناخب شرط نصاب مالي ، أو شرط كفاءة (أى قسط من التعليم) .

(١١٤) راجع جارنر Garnar : آراء وأنظمة سياسية أمريكية (Idées et Institutions Politiques Américaines) الترجمة الفرنسية من الانجليزيه ص ٤ ، ٥ : وكذلك الشأن فيما يتعلق بالاستفتاء الشعبي فقد بدأ الأمريكيون - كما يقول ذلك الاستاذ الأمريكي الكبير - بالأخذ بهذا النظام بصدد التشريعات العادية . الخلاصة أن الديمقراطية كانت في بداية العهد بها في أمريكا ذات صبغة معتدلة ونزعة محافظة ، على أنها بعد أن بدأت تلك البداية =

في مقدمة عوامل نجاح نظامهم الدستوري البرلماني . فرغم قدم عهدهم بهذا النظام ورسوخ قديمهم فيه فإننا نجدهم لم يأخذوا بنظام الانتخاب العام لانتخابات مجلس العموم إلا عام ١٩١٨ ، ولم يتقرر للمرأة هناك حق الانتخاب تماما كما للرجل (أى بالشروط ذاتها التي تشترط فيه من أجل أن يكون ناخبا) إلا عام ١٩٢٨ . وحسبنا أن نذكر هذه الحقيقة ليتبين لنا الى أى حد كان النظام السياسي (نظام الحكم) الانجليزي يخطو خطوات بطيئة تدريجية في طريق تطوره (١١٥) .

فالواقع أن التاريخ الدستوري الانجليزي كان يسير دائما تدريجيا طبقا لسنة التطور ، فتاريخهم هذا الطويل لا يكاد يعرف من الثورات (ذات الصبغة الدستورية) اللهم إلا ثورتين : الثورة الأولى عام ١٢١٥ وهي التي تمنحست عن الوثيقة الدستورية الشهيرة باسم « الماجنا كارتا » Magna Carta ، والثانية كانت تلك الثورة التي قام بها كرمويل في القرن السابع عشر ، ولكن الثورة الأولى لم تمنحض إلا عن مجرد وضع بعض من القيود على سلطة الملك المطلقه لكفالة بعض حريات الافراد ، أى أن تلك الثورة لم تأت بوثبة أو بطفرة في الميدان الدستوري .

حقا أن الثورة الثانية - ثورة كرمويل - قد تمنحست عن وثبة طويلة في الميدان الدستوري ، ولكنها لم تلبث إلا فترة قصيرة من الزمن . أما أنها كانت وثبة طويلة بل وعنيفة ، فذلك لأن كرمويل - حين نجحت ثورته - عمد إلى إلغاء مجلس اللوردات بل وإلغاء النظام الملكي وأعلن قيام نظام جمهوري . ولكن هذا النظام الجديد لم يلبث إلا أمدا قصيرا ثم أعيد مجلس اللوردات كما أعيد النظام الملكي بعد وفاة كرمويل (عام ١٦٥٨) ، ثم تابع التاريخ الدستوري

== المتواضعة لم تلبث أن أصبحت تعد في عين المؤرخ والكاتب السياسي الفرنسي الكبير توكفيل Tocqueville (حوالى عام ١٨٢٢) أكثر البلاد ديمقراطية في العالم .

(١١٥) راجع في ذلك كتابنا : « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » ، أو كتابنا « أزمة الأنظمة الديمقراطية » (الطبعة الثانية ١٩٦٤) ص ١٦٠ - ١٦٢ .

الإنجليزى سيره فى طريق التطور والتدرج ، وكان ذلك على خلاف ماسار عليه التاريخ الدستورى الفرنسى (١١٦) (كما سيأتى بيان ذلك فيما بعد) .

٣ - مذهب ماركس والانظمة الماركسية - وإذا نحن نظرنا إلى مذهب ماركس (الذى يعد أب الشيوعية فى العصر الحديث) فأننا نجد أن ما يأخذ به هذا المذهب من سنة التدرج فى تطبيق مبادئه يعد فى مقدمة العوامل التى عملت على بقاءه ، بينما اندثرت المذاهب الشيوعية أو الاشتراكية الأخرى السابقة عليه ، كذهب افلاطون فى اليونان القديمة ، ومذهب أوين Owen فى إنجلترا ومذهب فورييه وسان سيمون وبرودون Proudhon وغيرهم فى فرنسا فى القرن التاسع عشر .

ورغم أن جوهر مذهب ماركس هو اشتراكية الملكية (أى ملكية المجموع أو الدولة باعتبارها مثلة للمجموع لوسائل إنتاج الثروة كالارض والمباني والمناجم والغابات والمصانع والمؤسسات التجارية والمالية الخ) فأننا نجد لينين حين استولى على الحكم فى الاتحاد السوفيتى (بعد ثورة أكتوبر الشيوعية عام ١٩١٧) وأخذ فى تطبيق مذهب ماركس لم ينزع ملكية صغار الملاك الزراعيين ، بل عمل على توزيع أراضى النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين : الأمر الذى أدى إلى ازدياد عدد الملكيات الزراعية الصغيرة ، ويلاحظ أنه لم يبدأ فى نزع الملكيات

(١١٦) وكذلك كان شأن الإنجليز فى مستعمراتهم يأخذون بسنة التدرج فيما يزعمون إدخاله فى مستعمراتهم من أنظمة جديدة للحكم بدلا من الأنظمة القائمة فى تلك المستعمرات كما كان شأنهم فى الهند مثلا ، كما يذكر العالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى (الذى كان هنديا قبل إنشاء باكستان عام ١٩٤٧) راجع فيما تقدم كتابنا « أزمة الفكر السياسى الإسلامى » (الطبعة الأولى) ص ١٧٥ ، ١٧٦ الهامش ه أو كتابنا « الشريعة الإسلامية كمصدر أساسى للدستور » (الطبعة الأولى ١٩٧٥) ص ١٧٥ - ١٧٧ وراجع أيضا للأستاذ الفرنسى الكبير بارتلمى J. Barthélemy كتابه : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣) ص ٢٥٢ ، ٢٥٧

الزراعية الصغيرة واستيلاء الدولة عليها إلا في عام ١٩٢٧ ، وكان ذلك في عهد دكتاتورية ستالين . (١١٧)

ب) - العطفة وعدم مراعاة سنة التدرج والرها .

ونجد بالمعكس أن عدم مراعاة روح التطور أو سنة التدرج كان في مقدمة الأسباب التي أدت إلى فشل الأنظمة السياسية وإلى إحداث رد فعل من شأنه استبدال أنظمة ديمقراطية بأخرى دكتاتورية أو أنظمة جمهورية بأخرى ملكية والأمثلة على ذلك كثيرة . حسبنا هنا أن نشير إلى فرنسا .

في فرنسا - نجد دساتير الثورة الفرنسية (لعام ١٧٨٩) قد جاءت بطفرة في الميدان الدستوري أي في طريق الديمقراطية ، فأدى تطرفها (وعدم أخذها بسنة التدرج) في هذه الناحية إلى الفوضى السياسية والإدارية والمالية وعدم استتباب الأمن : الأمر الذي مهد الطريق لقيام دكتاتورية نابليون .

وبينما نجد إنجلترا في تاريخها الطويل لم تعرف سوى ثورتين دستوريتين فإننا نجد فرنسا منذ عصر الثورة الفرنسية - أي منذ أقل من قرنين فحسب من الزمان - قد عرفت في الميدان الدستوري نحو ١٥ حركة ثورية أو انقلابية . (١١٨)

٢ - مراعاة الاعتدال

تعد كذلك مراعاة روح الاعتدال في مقدمة العوامل التي يرجع إليها حسن سير الأنظمة الدستورية في كل من إنجلترا ، والولايات المتحدة الأمريكية (قبل أن يشوب الفساد أداة الحكم والإدارة فيها في النصف قرن الأخير) .

(١١٧) راجع « البيان الشيوعي » Manifeste Communiste (الذي يعد بمثابة دستور للمذهب الذي أذاعه ماركس وإنجلز عام ١٨٤٨) طبعة باريس ١٩٤٥ ترجمته Laura Lafargue (إلى الفرنسية) ص ٢٣ حيث ورد ما نصه : « أن البروليتاريا - استناداً إلى سلطانها السياسي (أي بعد الاستيلاء على كراسي الحكم) تعمل قسرياً على انتزاع رأس المال من البورجوازيين (أصحاب رؤوس الأموال) . . الخ »

وراجع Marx Selected works الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥ ج ١ ص ٤٨ (١١٨) بارتلي « القانون الدستوري » (المرجع السابق) ص ٢٥٢ ، ٢٥٧ .

وتتمثل روح الاعتدال (أولا) في أن كلا من نظام هاتين الدولتين يأخذ بسنة التدرج (كما قدمنا) ، و (ثانيا) في أننا نجد في كل منها أن الأحزاب والهيئات التي تتولى سلطة الحكم (رئيس الدولة والوزارة والهيئة النيابية) تنزع - في خلافاتها فيما بينها إلى الأخذ بالحلول الوسط (١١٩). وذلك عكس ما كان عليه الحال في فرنسا . قبل عهد دييجول العظيم وتولية الحكم عام ١٩٥٨ ، فإن ما طبعت عليه عقلية الكثيرين من الساسة وقادة الفكر هناك من طابع العقلية المنطقية النظرية غير العملية ، ذات الولوع بالخلافات النظرية والاعتبارات المنطقية كان لها أثر كبير فيما كان يقوم بين الأحزاب من خلافات وفي كثير مما انتاب نظام الحكم من تقلبات وانقلابات ، وبما سادته من بعد عن روح الاعتدال ومن تطرف في النزعات دون أخذ بسنة التدرج (كما قدمنا) (١٢٠) .

خاتمة - والرأي عندى أنه إذا كانت الفضيلة - كما يقول أرسطو - د وسطا بين طرفين كلاهما رذيلة ، فإن أفضل الأنظمة الدستورية - فيما أعتقد ، وفيما يبين

(١١٩) ذلك هو ما ذكره عن الولايات المتحدة الفقيه الكبير الدكتور عبد الحميد بدوى (نائب رئيس محكمة العدل الدولية السابق) في محاضرة عامة ألقاها بالقاهرة بالجامعة الأمريكية (في ١٧/٤/١٩٤٣) بعنوان «النظام الدستوري في الولايات المتحدة الأمريكية» - (من مطبوعات الجامعة الأمريكية بالقاهرة) .

- وراجع ما ذكره الأستاذ الأمريكي جازنر بصدد الأخذ بسنة التدرج (وهي صورة من صور روح الاعتدال في الولايات المتحدة) . وقد سبق أن أشرنا إليه في كتابنا هذا بالهامش ١١٤

وفيما يتعلق بإنجلترا ذكر السير جون سيمون John Simon وزير خارجية إنجلترا (في محاضرة عامة ألقاها بباريس عام ١٩٣٥ - ولشرتها كبرى صحف فرنسا في ذلك الحين وهي صحيفة «الطان» Le Temps في عدد ٩/٣/١٩٣٥) ما يلي : «إنكم تجدون في دستورنا عدم مراعاة لأحكام المنطق وبعضا من الاحتقار للتعليق بالشكليات واحتراما كبيرا لدروس الماضي وحسابا كثيرا للحقائق والواقع ، وبصفة خاصة روح اعتدال إلى حد بعيد .»

(١٢٠) لزيادة التفصيل راجع كتابنا : «أزمة الأنظمة الديمقراطية» (الطبعة الثانية ١٩٦٤) ص ١٦٥ - ١٧١ .

لنا التاريخ - هو ما اتخذ بين طرفين متعارضين طريقا وسطا . على أنه إذا صح أن نأخذ بسياسة الحلول الوسطى في ميدان الشؤون الدستورية والسياسة الداخلية فيما يقوم من المنازعات والخلافات ما بين مختلف السلطات والهيئات والجماعات داخل الدولة ، فالأمر يختلف - فيما أعتقد - في ميدان السياسة الخارجية ، حين يكون الأمر متعلقا بكرامة الوطن والحقوق المشروعة للدولة ، فإنه لا موضع هنا للأخذ بالحلول الوسط ، ولا خضوع هنا - في سبيل نيل تلك الحقوق - إلا أمام الضرورات التي تبيح المحظورات ، على حد تعبير علماء الشريعة ، أى أمام قوة قاهره لا قوة للشعب أو الدولة على قهرها .

الخاصية الثامنة - مراعاة الرحمة

أن الاسلام طابعه الرحمة ، فقد قال تعالى مخاطبا رسوله الأمين : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . ولقد قرن الله الرحمة (أو إطعام المسكين) بالصلاة . وهى فى مقدمة أركان الاسلام - فقد قال تعالى : وما سئلكم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين . وسقر هى من أسماء جهنم .

وتعد الزكاة فريضة شرعية - وهى من أركان الاسلام ، وهى لا تعد إذلالا للفقير ، بل تعد حقا له يتولى ولى الأمر (أى من بيده سلطة الحكم) . جمعها وتوزيعها ، قال تعالى : والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم .

وتعد الأسرة متعاونة فيما بينها ، يعين قويا ضعيفا ، ويطعم غنيا فقيرا ، ويعد ذلك (كما يقول العالم الجليل الشيخ أبو زهرة) - قانونا - حقا ، لا مجرد واجب دينى ، إذ أن القضاء (كما يقول) يطبق النظام الذى قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء المأجزين عن الكسب ، (١٢١)

ولعل خير ما نختم به هذا المبحث أن نشير إلى أن التاريخ الإسلامى يذكر لنا مثالا لا مثيل له فى التاريخ العالمى ، يذكر لنا أن عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين حين كان يحكم دولة تمتد من مصر إلى بلاد فارس (إيران) كانت عليها ، وحين كان يحمل أعباء الحكم والسلطان على كتفيه لم يتردد أن يحمل عليها كيسا من الدقيق إلى تلك الإعرابية التى لم يكن لديها ما تقنات به وصغارها .

(١٢١) راجع للأستاذ الشيخ أبو زهرة كتابه « تنظيم الاسلام للمجتمع » (طبع بالقاهرة عام ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ - ١٥٥

المبحث الثانى الاسلام ومبادئ الديموقراطيات الغربية

المطلب الأول

مبادئ الديموقراطيات الغربية

تمهيد - سبق أن ذكرنا (فى مقدمة الكتاب) أن الذى سأقدمه من تلك المبادئ (التى توصف أحيانا بالمذاهب أو النظريات) التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة إنما هى (١) تلك المبادئ التى تنطوى على تحديد لمبادئ الإسلام ، أو (ب) - تلك المبادئ التى يفاخر أصحابها أن الإسلام لا يعرفها أو لا يقبلها ، أو أنه لم يقبل عليها ولم تجد تعاليمه سبيلا إليها ، أو أنه يأبأها ويتعارض وإياها .

— من ذلك يرى أننا لم نر أن نعرض لجميع المبادئ التى تسود أنظمة الحكم المعاصرة ، إنما رأينا أن نقتصر على هذين الطرازين من المبادئ (بما تشمله مما يوصف بالمذاهب أو النظريات) مع بيان موقف الاسلام منها .
والواقع أن مبادئ الديموقراطيات الغربية تعد من الطراز الثانى (ب) .
وسنقتصر هنا على ثلاثة من أهم تلك المبادئ وهى : (أولا) المذهب الحر (أو المذهب الفردى) - (ثانيا) مبدأ سيادة الأمة - (ثالثا) مبدأ (أو نظرية) فصل السلطات .

المبدأ أو المذهب الحر (أو الفردى) (١)

فى مقدمة المبادئ أو المذاهب التى تقوم على أساسها الديموقراطيات الغربية

(١) أهم المراجع لهذا المبدأ أو المذهب :

— بيردو Burdeau : « مطول علم السياسة » ج ٥ (طبعة باريس ١٩٥٣) .

— كتابنا « الحريات العامة - تطورها - ضماناتها » . مستقبلا ، (طبعة

١٩٧٥) .

— أندريه هوريو A. Hauriou : « القانون الدستورى والأنظمة السياسية

(طبعة باريس ١٩٦٨) .

ما يطلق عليه بالمبدأ أو المذهب الحر (أو الفردي) ، حتى أن الحريات العامة (مثل الحرية الشخصية ، وحرية الرأي وحرية العقيدة وحرية الملكية الخ) يطلقون عليها أحيانا « الحقوق الفردية » . وقد سميت كذلك لأنها إنما قامت على أساس المذهب الفردي (أو الحر) ، هذا المذهب الذي كان يعد قييدا على سلطة الحكام .

تعريف الحرية - الحرية - كما عرفها « اعلان حقوق الانسان لسنة ١٧٨٩ » ، الشهير (الصادر في بداية عصر الثورة الفرنسية) - هي حق الفرد أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين ، وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز تحديدها إلا بالقانون .

فكرة تقييد سلطة الحكام في الغرب :

ظهرت فكرة وضع حدود على سلطة الحكام في الدول الغربية مع ظهور المسيحية ، فحين تقرر فصل سلطة الكنيسة الكاثوليكية عن سلطة الدولة عمل البابوات (رؤساء الكنيسة الكاثوليكية) - باعتبارهم ممثلين للدين والأخلاق (كما يقولون) - على تحديد سلطة الحكام ، وتأيدوا لهذا الاتجاه عمل علماء الدين المسيحي في القرون الوسطى على خناق نظرية عن « حق مقاومة الظلم » وهي تعد أول تعبير عن مذهب يهدف إلى تقييد سلطة الحكام .

== — دو فرجييه Duverger : القانون الدستوري والأنظمة السياسية (طبعة باريس ١٩٦٨) :

كويارد Coillard : « الحريات العامة » (طبعة باريس ١٩٦٨) .

— مارليو Marlio (عضو الجمع العلمي الفرنسي) : « الدكتاتورية أو الحرية » (طبعة باريس ١٩٤٠) .

— فيديل Vedg : « القانون الدستوري » (طبعة باريس ١٩٤٩) .

— دوجي Duguit : « دروس في القانون العام » (طبعة باريس ١٩٢٦) .

— الدكتور جوستاف لوبون Le Bon ، الأسس العلمية لفلسفة والتاريخ ،

(طبعة باريس ١٩٣١) .

الدكتور جوستاف لوبون : « الثورة الفرنسية وسيكولوجية الثورات

(طبعة باريس ١٩٢٥) .

كلمة نقد :

كان ذلك هو ما يذكره الفقهاء الفرنسيون .

على أن لنا على ذلك ملحوظتين :

الملحوظة الاولى : إذا كان حقاً أننا كنا نجد - قبل ظهور المسيحية - وحتى في الديموقراطيات اليونانية القديمة أنه لم تكن هناك حرية معتقدات دينية ، إذ كان على الفرد في تلك الديموقراطيات أن يعتقد دين الدولة (وهو من الديانات الوثنية) كما أنه لم تكن تكفل هناك حرية أو حرمة الملكية ، إذ كانت أملاك الفرد وثروته تحت تصرف الدولة ، أى أنها تخضع للدولة خضوعاً مطلقاً ، فإذا كانت الدولة بحاجة إلى مال كان لها أن تأمر الدائنين أن يتنازلوا عن ديونهم للدولة ، كما أن للدولة أن تأمر النساء بتسليم المجوهرات لـ إليها ، ولم تكن الحرية الشخصية مكفولة ، إذ يصح نفي أى فرد (بموافقة جمعية الشعب) دون محاكمة ، بل ودون أن يتهم بارتكاب جريمة معينة ، وذلك فحسب لمجرد كونه شخصاً طموحاً ذا أطماع كبيرة زاد عن الحد كبرها ، حتى أصبح يخشى معها خطره وخطرها ، أو أنه نظراً لما أداه للشعب من خدمات كبيرة قد تعلق به الأمة تعلقاً جعل من يسير الأمور عليه أمر قياده لها ، وانقيادها له - إنقياداً يخشى معه استبداده بالامر ، ذلك النظام هو ما كان يطلق عليه في أثينا « أوستراسم Ostracisme » (أى نظام المحار) وذلك لأن عاداتهم في هذه الحالة (أى حالة نظر اليونانيين القدماء في أمر ذلك الشخص الذى يخشون استبداده المحتمل) جرت على أنهم كانوا يدعون جمعية الشعب إلى الاجتماع لـتقرر ما إذا كان يجب نفيه ، فكان كل مواطن يدلى بصوته (في هذه الجمعية) بكلمة لا أو نعم كتابة على عجارة (٢) .

ولسكننا نرى - مع ذلك كله ، ورغم ذلك كله - أنه مما يجانى الدقة أن

(٢) راجع للدورخ الفرنسى فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges (عضو المجمع العلمى الفرنسى) كتابه الشهير : « دويلة المدينة القديمة » La Cité Antique (طبعة ١٩٢٢ بباريس) ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

يقال أنه لم تكن تعرف قبل ظهور المسيحية قيود على سلطان الحكام ، فقد كانت تلك التصرفات أو القرارات التي تسمى الحريات (لاسيما أهمها وهو ما يسمى الحرية الشخصية) تشترط في صدورهما موافقة جمعية الشعب عليها ، وفي ذلك بلا ريب قيد لا يمكن الاستهانة بشأنه ووزنه وأن العرف قد انعقد على تقبلها وعدم استنكارها ، (والعرف تعبير عن موافقة الشعب) ، ومن ناحية أخرى فإن الأفراد كانوا يعدون أنفسهم رغم تلك التصرفات أو القرارات أحراراً ، إذ كان الفرد - كما يقول العلامة الفرلسي دوجي Duguit - يعد نفسه حراً إذا كان تصرف الدولة إزاءه لم يكن سوى مجرد تنفيذ أو تطبيق لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد على السواء (أى دون تمييز بين الأفراد) ، فكان تعريف الحرية - كما يقول ذلك الفقيه الفرلسي الكبير - مشتقاً من المساواة (٢) .

لما تقدم كان الاوفق والادق أن يقال أن مفهوم الحرية لدى الأقدمين (قبل ظهور المسيحية) كان يختلف عن مفهومها بعد ظهور المسيحية ، لا أن يقال أنه لم تعرف على الحريات قيود قبل أن تظهر المسيحية إلى الوجود .

المعونة الثانية - ثنائية السلطة :

وكذلك عرف قبل ظهور المسيحية قيد آخر على سلطان الحاكم : ذلك هو المعروف بثنائية السلطة . ففي عهد الامبراطورية الرومانية القديمة التي بدأ عهدها منذ عام ٢٩ قبل الميلاد (وامتد حتى عام ٢٩٥ ميلادية) كان يتولى السلطان اثنان ، وكان يطلق على كل منهما « القنصل » فلم يكن يستطيع احدهما أن يصدر قراراً في شئون الحكم إلا بموافقة الآخر ، ولم يكن لايهما تخصص Spécialisation في أعمال معينة دون شريكه في الحكم ، فكان كل منهما يقيد سلطة الآخر . فليس صحيحاً إذاً أن يقال أن فكرة تقييد السلطة لم تعرف قبل ظهور المسيحية .

(٢) راجع للمعيد دوجي Duguit كتابه : L'Etat ص ٦٦ - وكتابنا القانون الدستوري والأنظمة السياسية (الطبعة الخامسة ١٩٧٤ ص ١٠٠ - ١٠٢ .

وكانت تستند فكرة ثنائية السلطة (أو جماعية السلطة) على أساس الاعتقاد بأن الاستبداد بالسلطة إنما يحدث من فرد، فإذا لم تودع سلطة الحكم (السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية) في يد فرد، وإنما أودعت في يد اثنين (أو في يد جماعة) فإن في ذلك - فيما كانوا يحسبون - صيانة وضمانة للحريات، ذلك لأن السلطة - كما يقولون - تصبح قوية يخشى استبدادها حين يتولاها فرد، أما إذا جرى تقسيم السلطة فتولاها لثنتان (أي هيئة ثنائية) أو عديد من الأفراد (أي هيئة جماعية) فإن تقسيم السلطة من شأنه - كما يقولون - أن يؤدي إلى إضعافها، وبالتالي ينطوي على ضمان ضد إساءة استعمالها أو ضد الاستبداد بها (٤).

(٤) على أن التاريخ قد أثبت عدم صحة الرأي القائل بأن ثنائية (أو جماعية) السلطة تعد إحدى ضمانات الحريات.

راجع في ذلك كتابنا و الحريات العامة، ص ٧٠ - ٧٦.

— ثم أنه يجب ألا تفوتنا الإشارة إلى قيد آخر هام على سلطة الحكام عرف في زمان ما قبل ظهور المسيحية بل وفي كل زمان، ذلك القيد يتمثل فيما هو معروف عن قوة الرأي العام الذي يسود المحكومين وتعمل لها الهيئة الحاكمة حساباً كبيراً، لما قد يخشى من أن يقوم المحكومون (أو عدد كبير منهم) برفع علم المقاومة لما تضعه تلك الهيئة من قوانين. إن ذلك الحساب أو ذلك القيد - كما يقول الفقيه البريطاني الكبير دايسى Dicey - نجده حتى في أكثر الملكيات استبداداً، فالامبراطور الروماني قديماً (أي حتى قبل ظهور المسيحية) أو الملك في أواسط القرن الثامن عشر في فرنسا أو قيصر روسيا قبل الحرب العالمية الأولى، كل من أولئك كان حاكماً صاحب سيادة، بالمعنى القانوني لهذه الكلمة (أي صاحب سلطة عليا لا تعلوها سلطة أخرى)، فكان صاحب سلطة تشريعية مطلقة (أي لا حدود ولا قيود عليها قانوناً)، على أننا ننفرد عن جانب الصواب إلى جانب الخطأ إذا اعتقدنا أو حسبنا - كما يقول دايسى - أن أكثر الحكام سلطاناً مطلقاً عرفه التاريخ عرف أو استطاع أن يضع كل ما شاءت له أهواؤه من قوانين، على أن ذلك القيد هو ذو صبغة =

خلاصة ما تقدم : إن القول بأن فكرة وضع حدود أو قيود على سلطة الحاكم لم تعرف قبل ظهور المسيحية هو قول جانبيه التوفيق .

نشأة المذهب الحر (المذهب الفردي)

ذكرنا أن رجال الدين المسيحي - في القرون الوسطى - قد عملوا على خلق نظرية عن « حق مقاومة الظلم » .

وفي القرن الثامن عشر قبيل عصر الثورة الفرنسية وجدنا الفلاسفة قد نزحوا الصبغة الدينية عن تلك النظرية ووضعوا لها أسساً عقلية (أى تستند إلى العقل لا إلى الدين) ، وهكذا نشأت نظرية أو المذهب الحر (أو الفردي) ، هذا المذهب الذى عبرت عنه وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة ١٧٨٩ (فى بداية عصر الثورة الفرنسية) خير تعبير . ولقد كان يعد هذا المذهب - فى القرن التاسع عشر - الأساس المذهبي لمبادئ الأحزاب التى كانت توصف « بالأحرار » وكان يوصف خصومهم « بالمحافظين » .

مغزى المذهب الفردي (أو الحر) . توصف الديمقراطية الغربية بأنها « فردية » individualiste . ولقد كانت هذه الصبغة الفردية من الألوان التى صبغت بها الثورة الفرنسية مبادئ الديمقراطية الغربية . والمقصود بالفردية أن تعتبر الأمة أنها مكونة من أفراد متساوين ، وأن للفرد حقوقاً كان وجودها سابقاً على وجود الدولة وأن حماية تلك الحقوق كانت الغاية من قيام الدولة كما

== سياسية لا قانونية . راجع فى ذلك للأستاذ دايسى كتابه :

Introduction to the study of the law of the constitution

(الطبعة التاسعة ١٩٤٥ . لندن) ص ٧٤ - ٨٢ .

ولزيادة التفصيل راجع كتابنا : « الوسيط فى القانون الدستورى » ، (طبعة

١٩٥٦) ص ٦٠٣ - ٦٠٦ .

- ملحوظة - ونود فى مقام الختام أن نذكر أنه لو أن العلامة دايسى

قد امتد به العمر حتى يشهد ما صنعه ستالين فى روسيا ، وهتلر فى ألمانيا ،

وعبد الناصر فى مصر ، لادخل على رأيه غير القليل من التبديل والتعديل ..

كانت علة سلطانها (٥) ويرتب على المبدأ الفردى النتائج الآتية :

١ — يجب ألا توجد جماعة من الجماعات تقف موقفا وسطا بين الأمة صاحبة السيادة (أو الدولة الممثلة لها) وبين الفرد الذى يطيع أو امرها إذا فلا يجوز أن توجد هناك نقابات طائفية (Corporations) أو نقابات مكونة من أرباب مهنة من المهن الحرة أو مكونة من الموظفين . فالثورة الفرنسية لم تقض على امتيازات الأشراف ورجال الدين فحسب ، بل كذلك قضت على امتيازات تلك النقابات الطائفية ، فأساس التمثيل السياسى للشعب (أى حق الانتخاب) هو الأفراد لا الجماعات أو الهيئات . ومن الأسباب التى حملت رجال الثورة على إلغاء تلك النقابات الطائفية أنها قد قيدت حرية العمل والعمال وقاومت كل جديد فى الصناعة ، ولذا كان الغاؤها تمهيدا لازما لقيام الثورة الصناعية فى فرنسا فى أوائل القرن التاسع عشر (٦) .

٢ — النتيجة الثانية للمبدأ الفردى هى أن الفرد هو غاية الجماعة أى أن حماية حقوق الفرد أو حرياته هى علة أو مبرر سلطان الدولة (كما قدمنا) .

(٥) راجع فيديل Vodel : « القانون الدستورى » ص ١٨٧ .
(٦) وفى الواقع أن الثورة الفرنسية قد بلغت حشد التطرف حين عمدت (باسم المذهب الفردى) إلى إلغاء كل الجماعات التى كانت قائمة تتوسط المسافة بين الفرد والدولة . ولما كانت الثورة كانت بمثابة رد فعل ضد الماضى ، أى بمثابة صيحة جرب قامت فى وجه المظالم القديمة التى كان منها مظالم تلك النقابات المهنية (Corporations) فالتطرف من ناحية المبدأ الفردى كان بمثابة تطبيق لقانون هام « لرد الفعل » الذى يعبر عنه أحسن تعبير المثل الفرنسى المعروف :

Si la branche est trop courbée dans un sens il faut pour la redresser la courber tout autant dans le sens contraire .

« إذا كان الغصن معوجا شديدا الميل إلى ناحية من النواحي فإنه يجب من أجل أن نجعله مستقيما أن نثنيه إلى الناحية المضادة بقدر انحنائه السابق » .

٣ - أن كل مواطن يشترك في السيادة^(٧) لمجرد صفته أو كونه فرداً ، لا لأنه ينتسب إلى جماعة من الجماعات ، أو طبقة من الطبقات (كما كان شأنه قبل عصر الثورة الفرنسية ، حيث كان هناك نواب يمثلون طبقة النبلاء ، وآخرون يمثلون رجال الكنيسة ، ونواب يمثلون عامة الشعب) .

٤ - ليس للدولة أن يمتد سلطانها إلى المساس بحقوق الفرد وحرياته - كما يقول الفقيه الدستوري دوجي - إلا بمقدار ما تتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحرياتهم .

ويلاحظ أخيراً - كما يقول ذلك الفقيه الكبير - أن تلك الحقوق الفردية (أو الحريات) إنما يتبينها الفرد بفطرته ، أي بمجرد احساسه وشعوره^(٨) .

تصور الحريات العامة في عصر الثورة الفرنسية والقرن التاسع عشر :

كانت الفكرة المسيطرة على عقول الأحرار - وهم الذين يدينون بالمذهب الفردي (أو الحر) - في القرن التاسع عشر (وفي عصر الثورة) هي أن ثمة خلافاً دائماً بين ما يتطلبه الفرد وما يتطلبه المجتمع (أو سلطان الدولة التي تمثل ذلك المجتمع) ، فقد كانت تعد الدولة (وحكامها) في نظرهم بمثابة « شر لا بد منه » *un mal nécessaire* يجب بقدر المستطاع الحد منه أي الحد من سلطان حكام الدولة ، بعبارة أخرى أن السلطة كانت تعد دائماً - فيما يرى الأحرار - خطراً لأن أولئك الذين يستعملونها (أي الحكام) ينزعون دائماً إلى إساءة استعمالها (كما ذكر مونتسكيو) .

لذلك كان واجباً أن نعمل على تقييدها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً .

ذلك هو ما كان يقول به أصحاب المذهب الحر .. (أو الفردي)^(٩) .

(٧) المقصود هنا « باشتراك في السيادة » اشتراكه في الانتخاب ، أو في الهيئات النيابية (البرلمان أو مجلس الشعب) .

(٨) دوجي Duguit : « دروس القانون العام » ص ٤٣ .

(٩) أو نظرية « الحقوق الفردية » فكل هذه الاصطلاحات مترادفات .

أصول المذهب الحر (أو المذهب الفردي) (١٠) .

لستطيع أن نرجع هذه الأصول إلى ثلاثة مصادر : ديني ، وسياسي ، وإقتصادي .

(١) المصدر الديني - لقد بينا - فيما قدمنا - كيف كان الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يعد عاملا من العوامل التي أدت إلى تقييد سلطان الدولة ، فالدولة التيموقراطية (أى القائمة على أساس الدين) لا يمكن - في نظر الفكر الغربي - كما يدل تاريخ الغرب - تقييد سلطانها ، والامر بالعكس فيما يتعلق بالدولة العلمانية (أى التي لا تقوم على أساس الدين laic) ، وذلك لأن هذه الدولة تجد في مواجهتها سلطان دين له هيئاته ورجاله .

فالمصدر الديني يصح أن يعد من الأصول البعيدة أو الجذور العميقة لهذا المذهب الذي يهدف إلى تقييد سلطان الدولة . ولقد يتبادر إلى ظن البعض أن ضعف سلطان العقيدة الدينية إبان القرن التاسع عشر من شأنه أن يؤدي إلى اضعاف أثر ذلك المصدر الديني باعتباره عاملا من عوامل تقييد سلطان الدولة ، ولكن الواقع كان عكس ذلك الظن ، إذ أنه بناء على المذاهب العقلية (التي تقوم على أساس العقل لا الدين) لفلاسفة القرن الثامن عشر أصبحت للأخلاق ولللقانون (القانون الطبيعي) - اللذين نزعتهما كل صبغة دينية - قيم عليا مقامها ومكانها فوق ما للدولة من مكان ومقام . فكان على الدولة أن تخضع لهما أن تقيد بقيودهما .

ولقد كان ذلك أثرا من آثار فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية .

(١٠) فيما يتعلق بالمذهب (أو المبدأ) الفردي ومغزاه والنتائج المترتبة عليه راجع ص ٩٠ ، ٩١ . وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما قدمنا ما ذكره الفقيه الفرنسي الكبير دوجي من أن تلك الحقوق الفردية ، إنما يبينها الفرد بفطرته ، أى بمجرد احساسه وشعوره ، فليس من الجائز إذا أن يمتد سلطان الدولة إلى المساس بحقوق الفرد وحياته إلا بمقدار ما تتطلبه ضرورة حماية حقوق الآخرين وحياتهم .

(ب) المصداق السياسي - لقد ولد المذهب الحر (أو الفردي) في القرن الثامن عشر ، في عصر الاستبداد الملكي . ففي ذلك العصر كان الظلم الذي يشكو منه الأفراد مصدره الدولة . على أن جماهير الفلاحين - رغم ما يرزحون تحت نيره من الظلم - لم يكن لهم وزن سياسي ، وذلك لما كانوا عليه من انخفاض كبير في مستوى العيش وفي مستوى التعليم .

ولقد كانت المذاهب الحرة السائدة في القرن التاسع عشر من صنع رجال من فئة المثقفين من البورجوازية التجارية والصناعية في القرن الثامن عشر ، ولقد كانت طبقة البورجوازية هذه على ثراء واسع ، ولم تكن تتسع ص دورها لاحتلال ظلم اقتصادي يصيبها ، فلم تكن موضع استغلال من طبقة الارستقراطية (في الناحية الاقتصادية) ، ولسكنها كانت موضع ظلم يصيبها من أصحاب الحكم والسلطان . فالتشريعات التي كانت تقرر (في القرن الثامن عشر قبل الثورة الفرنسية) امتيازات لطبقة الارستقراطية كانت تضع طبقة البورجوازية في مرتبة دنيا لم يكن في طوقها أن تطبقها . ولم يكن الاستبداد الملكي ليرك لطبقة البورجوازية (الطبقة الوسطى) هذه قدرا كافيا من حرية الفكر ، ولا أي قدر من حق الأمن على أنفسهم ، كما أن التنظيمات التي وضعتها الحكومة للنقابات المهنية Corporations كان من شأنها أن وضعت عقبات في طريق النهوض أو التقدم الاقتصادي لهذه الطبقة .

فبالنسبة لهذه الطبقة كانت الحرية إنما تعني وضع قيود على سلطان الدولة فنحن إذا أمعنا النظر في وثيقة إعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ فإننا ندين أنها كانت بعيدة عن أن تكون وليدة مجرد مبادئ نظرية سبق لأصحاب المذاهب النظرية وضعها ، بل كان الأمر هو العكس ، إذ كانت كل مادة من مواد تلك الوثيقة إنما تشير إلى تصرف معين من تصرفات الحكم كان يعد تصرفا ظالما (في عهد الحكم الملكي القديم قبل الثورة الفرنسية) .

وهكذا نجد أن فكرة الحريات العامة كانت تصدر عن الاعتقاد بأن الظلم

منصدره الأنظمة السياسية ، أى من الحكام (١١) .

(ج) المصدر الاقتصادى - وأخيرا فإننا نجد أن ذلك المذهب الحر (أو الفردى) الذى ساد فى القرن التاسع عشر كان من مصادر المذهب الاقتصادى الحر لآدم سميث : ذلك المذهب الذى يقوم على أساس الاعتقاد بسمو النشاط الفردى والحافز الخاص على نشاط الدولة فى الميدان الاقتصادى ، فإذا كان نشاط الدولة أو تدخلها فى الميدان الاقتصادى يعد شراً فإنه يجب إذاً ألا يسمح به إلا على وجه الاستثناء .

وبياناً لمدى أهمية ذلك المصدر الاقتصادى نجد أن حقاً ذا صبغة اقتصادية - وهو حق الملكية - هو وحده الذى أعلن (فى تلك الوثيقة بالمادة ١٧) أنه « مقدس لا يمكن المساس به » .

وهكذا نرى أنهم أضفوا عليه صبغة دينية ليزداد مقامه فى أعين الناس علواً (١٢) والواقع أن المذهب الفردى (أو الحر) كان فى جوهره ومن حيث أصل نشأته مذهباً اقتصادياً ، ثم تطور فى عصر الثورة الفرنسية فأصبح كذلك مذهباً

(١١) وفى القرن التاسع عشر وجدنا أصحاب المذهب الحر (مثل ستورث مل Mil^l فى إنجلترا ، وبنيامين كونستان فى فرنسا) لا يخشون الاستبداد من الحكم الملكى المطلق (لأنه لم يعد هنالك - بعد الثورة الفرنسية - حكم ملكى مطلق) وإنما كانوا يخشونه من سلطان الدولة الديمقراطية والاشتراكية ، وكانت هذه الخشية وليدة ذكريات عهد حكم الإرهاب La Terreur (أى عهد حكم روبرسبير فى عصر الثورة الفرنسية)

(١٢) يلاحظ أنه يعد فى عداد الحريات الاقتصادية ، - إلى جانب حق الملكية - حرية إنشاء وإدارة المشروعات الاقتصادية ، وحرية التجارة ، وحرية تحديد الأسعار ، وتحديد الأجور - وهذه كلها هدفها قصر النشاط الاقتصادى على الأفراد ، ويعد تدخل الدولة فى هذا الميدان - لدى أصحاب المذهب الحر - شراً لا يجوز السماح به إلا على وجه الاستثناء وفى حالات الضرورة القصوى . راجع فيما تقدم دوفرجيه (المرجع السابق) ص ٢٠٢ - ٢٠٦

سياسيا ، أى أن ماله من مغزى قد غزا كذلك الميدان السياسى ، فطبقت الثورة الفرنسية على ما وضعته من أنظمة دستورية (أى سياسية) .

وبيانا لما تقدم ندلى بما يلى :

الصيغة الاقتصادية للمذهب ومدرسة الطبيعيين . كانت نشأة هذا المذهب — كما قدمنا — على يد إحدى المدارس (أو المذاهب) الاقتصادية فى فرنسا فى منتصف القرن الثامن عشر ، وكان يطلق عليها مدرسة الطبيعيين (أو الفسيوقراطيين Les Phsiocrates) ، ولقد كان قيام هذه المدرسة بمثابة رد فعل ضد مساوىء السياسية الاقتصادية التى كانت متبعة فى ذلك الحين تطبيقا لمذهب (أو مدرسة) التجاريين (أو الرأسمالية التجارية Mercantilism ^(١٣)) ، تلك السياسة التى كان يسيطر عليها (وعلى أداة الحكم) طائفة كبار التجار الرأسماليين فكانت تعمل على منع تصدير المنتجات الزراعية حتى تبقى معروضة بكميات كبيرة داخل الدولة فينخفض ثمنها ، وبالتالي تظل أجور العمال منخفضة ، كما كانت تعمل تلك السياسة (سياسة الرأسمالية التجارية) على فرض الحماية الجمركية حتى لا تستورد سلع مماثلة لما ينتجه التجار فى الداخل ^(١٤) وبذلك يستطيع أولئك التجار بيع بعض منتجاتهم فى الداخل بالأسعار التى يفرضونها ^(١٥) .

(١٣) راجع بيردو Burdeau : مطول علم السياسة ، (طبعة باريس ١٩٥٣)

ج ٥ ص ٥٣٣ ، ٥٣٤ .

(١٤) يلاحظ أن وسائل إنتاج الثروة تشمل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وبوجه عام المنشآت الصناعية والتجارية ، ويلحق بها وسائل المواصلات الكبرى (الجوية والبحرية والبرية) ، وكذلك مبانى الاستغلال كالمزارع .

(١٥) يلاحظ أن هذا التيار الفكرى الجديد (فى الميدان الاقتصادى) والذى أصبح يطلق عليه « مدرسة التجاريين Mercantilism » بدأ ظهوره فى القارة الأوروبية منذ بداية القرن الخامس عشر ، وقد ظل سائدا من الناحية الفكرية ومن ناحية توجيهه للسياسة الاقتصادية فى أوروبا حتى منتصف القرن الثامن عشر أى حتى ظهور مدرسة الطبيعيين (أو الفسيوقراطيين) . ولقد كان ظهور مدرسة =

يرى مما تقدم أن الرأسمالية التجارية كانت ترى تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ، (وذلك بعكس الرأسمالية الصناعية التي وجدت بعد ذلك في القرن الثامن عشر وكانت تتميز بالأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة) . ولقد قامت مدرسة الطبيعيين (الفسيوقراطيين) - كما قدفنا - في وجه مدرسة التجاريين في منتصف القرن الثامن عشر لتطالب بعدم تدخل الدولة في ميدان الحياة الاقتصادية . أى أنهم نادوا بترك الأفراد أحراراً في نشاطهم الاقتصادى ، وبأن تطبق تلك الحرية الاقتصادية ، داخل الدولة وكذلك في العلاقات الاقتصادية مع الدول الأجنبية ، أى أن يترك تصدير المنتجات الزراعية للخارج حراً ، وقد لحصت سياستهم هذه في عبارة ذاعت شهرتها وهى قولهم *Laisser Faire, Laisser Passer* أى « دع الأفراد يعملون ، ودع السلع تنتقل من البلاد دون تدخل الدولة » ، وقد أصبحت هذه العبارة فيما بعد تعد رمزاً للسياسة الاقتصادية الحرة .

بما تقدم يرى أن المذهب الفردى هو في جوهره مذهب إقتصادى ويبدو لنا أن هذا المذهب إنما وضع ليكون في خدمة مصالح « الرأسمالية الصناعية » التي ظهرت منذ منتصف ذلك القرن (الثامن عشر) والتي لا تزال قائمة حتى اليوم (١٦) .

== التجاريين استجابة طبيعية للحاجات العملية التي ظهرت على أثر تطور المجتمع الاقطاعى إذ ذاك واتجاهه نحو الإنهيار ، وكان من عوامل انهيار النظام الاقطاعى وازدياد نفوذ التجار هرب رقيق الأرض إلى المدن حيث كانوا يحددون حرية ورزقهم يكونوا يحددونها في الاقطاعيات وكانت المدن (البعيدة عن نفوذ الاقطاعيين ملاك الاراضى الزراعية) بدأت تزداد أهميتها . نظراً لأن التجار الذين كانوا بها زادوا من نشاطهم التجارى مع العالم الخارجى نتيجة لإتصال أوروبا بالشرق الإسلامى في الحروب الصليبية من ناحية ، ولإكتشاف العالم الجديد (القارة الأمريكية) وإكتشاف طرق مواصلات بحرية جديدة إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح حوالى عام ١٤٩٣ من ناحية أخرى - راجع تاريخ الفكر الاقتصادى للإستاذ الدكتور محمد ليلى شقير ص ٦٨ - ٧٤ .

(١٦) تطورت الرأسمالية التجارية إلى رأسمالية صناعية (أى يستطاع عليها ==

فنظراً لما كان من قوة تلك الرأسمالية الصناعية في فترة نشأتها ، ونظراً لما حققتة المخترعات الجديدة في ميدان الصناعة من انخفاض تكاليف المنتجات فقد ساد الاعتقاد بأن هذه الرأسمالية الصناعية في غير حاجة إلى تدخل الدولة لحمايتها كما كان الأمر في ظل الرأسمالية التجارية (التي كانت سابقة عليها كما قدمنا) ، يضاف إلى ذلك أن المنتجين من المزارعين قد تبينوا - كما قدمنا - أن تدخل الدولة (بما وضعته من قيود على بيع منتجاتهم سواء في الداخل أو إلى الخارج) قد أضر بمصالحهم . وقد أدى ذلك كله إلى قيام المذهب الفردي أو الحر الذي يرى أصحابه عدم تدخل الدولة في الميدان الاقتصادي وترك الأفراد أحراراً في ذلك النشاط الاقتصادي بحيث لا تقوم الدولة إلا بما لا يقوى الأفراد على القيام به ، أو بما لا يحفلون بأمر القيام به وبذلك أصبحت مهمة الدولة الأساسية هي المحافظة على الأمن في الداخل والدفاع عن الدولة في الخارج وحماية الملكية الخاصة من الاعتداء عليها (١) .

كبار أصحاب المصانع) في القرن الثامن عشر ، وكان هذا التطور على أثر ما حدث في ذلك القرن من ثورة صناعية ، أي تلك الحركة الضخمة من الاختراعات التي أدت إلى إحلال آلات Machines مكان الأدوات التي كانت مستعملة من قبل في الصناعة ، لاسيما اختراع جهاز توليد القوة بالبخار واستخدامه في إدارة آلات المصانع - راجع فيما تقدم ، تاريخ الفكر الاقتصادي ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٧) وفي تلك الفترة (فترة نشأة الرأسمالية الصناعية) لم تكن ظهرت بعد الاحتكارات وما ترتب عليها من مساوئ في ميدان الصناعة ، فقد كانت الظروف الاقتصادية إذ ذاك تكفل المنافسة الكاملة بين مختلف أصحاب المشروعات الصناعية ، فقد كانت للصناعة في ذلك الحين مكونة من عدد ضخم من المشروعات الصغيرة أو المتوسطة يسمى كل منها لأن يحصل على أكبر كسب مستطاع من السوق على حساب المشروعات الأخرى ، كذلك كان يصعب أو يستحيل إقامة احتكار أو إتفاقات احتكارية بين هذه المشروعات ، لأن ذلك كان يتطلب اتفاقاً كلها أو =

المذهب الفردي (أو الحر) هو مذهب رأسمالي :

كما تقدم يتبين أن هذا المذهب هو مذهب رأسمالي ، فلقد كان - كما قدمنا - من صنع طائفة من المثقفين من طبقة البورجوازية (الرأسمالية) الصناعية في القرن التاسع عشر . ولقد كان هدفه خدمة مصالح هذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة ، لذلك كانت الحرية (في نظر أصحاب هذا المذهب) إنما هي في المقام الأول حرية أصحاب رؤوس الأموال في التعامل أو التعاقد مع العمال دون تدخل من الدولة (بما تفرضه من تشريعات) في تنظيم أحكام العقد بين الطرفين ، الأمر الذي يؤدي بداهة إلى سيطرة الطرف الأقوى في العقد وهم أصحاب رؤوس الأموال (من رجال الأعمال) وفرض شروطهم على الطرف الأضعف وهم العمال . وهذا بما يؤدي إلى الاستغلال (مثلاً فرض أجور ضعيفة على العمال ، وساعات عمل طويلة الخ) .

الثورة الفرنسية وسمات الديمقراطية الغربية والمذهب الفردي - ولما

قامت الثورة الفرنسية أخذت فلسفتها - كما قدمنا - بهذا المذهب الفردي ، على أنه لم يظل محصوراً - كما نشأ - في الميدان الاقتصادي ، بل لقد امتد كذلك إلى الميدان السياسي ، فطبقت الثورة فيما صدر في عهدها من أنظمة سياسية ، وقد أعلنته الثورة لأول مرة في وثيقة إعلان حقوق الإنسان ، الصادرة عام ١٧٨٩ ، حين اعتبرت أن للإنسان ، حقوقاً طبيعية (أو حقوقاً فردية) هي : الحرية والمساواة والملكية وحقوق الأمن ، وحقوق مقاومة الظلم .

وأصبح من المبادئ الأساسية المشتركة بين دول الديمقراطية الغربية التي نقلتها عن فلسفة الثورة الفرنسية ذلك المبدأ الذي يطلق عليه مبدأ الحقوق الفردية ، وقد أصبح هذا المبدأ مرادفاً لما يطلق عليها « الحريات العامة » .

تطور الفكر السياسي عن الحريات العامة في القرن العشرين - حدث تطور جديد في القرن العشرين ، إذ أن الحريات أصبحت لا ينظر إليها باعتبارها مجرد

== أغلبها ، وهو أمر لم يكن إليه من سبيل نظراً لما كانت عليه من ضخامة العدد .

راجع « تاريخ الفكر الاقتصادي » (المرجع السابق) ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٤ .

وسائل لمقاومة سلطان الدولة ووضع قيود على حكمائها ، وإنما أصبح تدخل سلطان الدولة في ميدان نشاط الأفراد (نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي) يعد بالعكس من الوسائل التي تكفل - في بعض الأحوال - حريات الأفراد ، وبذلك نجد أن تقييد سلطان الحكم لم يعد يعتبر هو المثل الأعلى في جميع الحالات ، بعبارة أخرى أن نشاط الحكم أو تدخلهم في الميدان الاقتصادي أو غيره من ميادين نشاط الأفراد أصبح اليوم لا يعد دائماً عملاً ضاراً بالحرية أي معادياً لها ، فلقد أصبحنا بالعكس في هذا القرن نجد ذلك النشاط أو التدخل من جانب الحكم عملاً يكفل الحريات في بعض الحالات .

أهم مصادر أو أسباب ذلك التطور - (أولاً) : مذهب ماركس . ولقد وجه ماركس الأنظار إلى الفارق بين الحريات الشكلية ، (أو الرسمية) والحريات الحقيقية (أو الواقعية) ، ولقد كانت لشاة طبقة من البروليتاريا الصناعية ، (أي من العمال الأجراء الفقراء في ميدان الصناعات الكبرى) في عصر ماركس (في القرن التاسع عشر) هي التي جذبت الأنظار نحو تلك المشكلة (أي ذلك الفارق) ، فماركس يتساءل : ما هي قيمة حرمة أو حرية المسكن لشخص معدم لا يملك مسكناً ؟ وما قيمة حرية الصحافة إذا كانت الأوضاع الاقتصادية قد أدت بالصحف - لا سيما الكبرى منها - إلى أن توضع في أيدي أصحاب رؤوس الأموال ؟ وما هي قيمة حرية الفكر بالنسبة لشخص اضطره ظروف العيش منذ الصغر إلى أن يعمل لكسب قوت يومه ، ولم يكن لديه فراغ من الوقت يمكنه أن يتعلم حتى يستطيع أن يستعمل ملكات فكره وبالتالي أن يستعمل تلك الحرية التي قررها له القانون : نغني حرية الفكر (أو حرية الرأي) . بعبارة أخرى أن ماركس يرى أن الحريات التي ينادي بها أصحاب المذهب الحر (وهي الحريات التي تزاو لها الديموقراطيات الغربية الرأسمالية) هي حريات شكلية (أي أن القانون يقررها للجميع ، ولكن على الورق فحسب) وأنها ليست حريات حقيقية يزاو لها جميع الأفراد فعلاً في الحياة الواقعية ، لأن أصحاب رؤوس الأموال يحولون دون تمتع جميع الأفراد بالمزاولة الفعلية الحقيقية لما قرروا لهم

القانون من حريات . فالحرية الحقيقية إذا في مذهب ماركس لا يمكن أن يهيا لجميع الأفراد مزاوتها إلا بعد هدم النظام الرأسمالي .

الواقع أن الحريات التي نادى بها أصحاب المذهب الحر لم تكن حريات ينعم بها جميع الأفراد ، إنما البعض فحسب هو الذي كان ينعم بها فعلا ، وهذه حقيقة يشهدنا التاريخ - دون ريب عليها . ولكن جماهير الشعب التي كانت - فيما قبل القرن التاسع عشر - في جورهرها مكونة من طبقة المزارعين كانت تنظر إلى ظروفها وأحوالها السيئة كما لو كانت من الأمور الطبيعية التي قضت بها الأقدار ، ولكن الأمر تغير حين ظهرت طبقة البروليتاريا الصناعية .

ثانيا - الفكر الاقتصادي المعاصر - لقد رأينا كيف كان أنصار المذهب الاقتصادي الحر (لصاحبه آدم سميث) يرون أن تدخل الدولة في ميدان النشاط الاقتصادي للأفراد يعد دائما أمرا ضارا ، لذلك يجب وضع حد لذلك التدخل ، الأمر الذي أدى إلى الانقاص - إلى حد كبير - من نطاق سلطان الحكام .

ولقد نبذ الفكر الاقتصادي المعاصر ذلك الرأي . فلا يوجد اليوم من يرى أن تدخل الدولة في الميدان الاقتصادي هو دائما من الأمور الضارة ، فجميع الدول - حتى تلك التي تعتنق من الناحية الرسمية المذهب الاقتصادي الحر كالولايات المتحدة الأمريكية - نجدها ترى أحيانا أن تتدخل الدولة في الميدان الاقتصادي ، لكي تعمل مثلاً على استقرار الأسعار أو العملة ، أو القيام ببعض الأشغال العامة التي يتطلبها الصالح العام الخ .

ولقد أصبح التقدم الاقتصادي في هذا العصر لا يمكن تحقيقه عن طريق نشاط الأفراد وحدهم ، فالأبحاث العلمية (التي يتطلبها التقدم الاقتصادي) أصبحت تتطلب نفقات طائلة لا يمكن أن تحملها سوى ميزانية الدول ، كما هو الشأن في أهم اكتشاف في هذا العصر وهو الكشف الخاص بقوة الذرة واستغلالها ، وفي فراسا يذكر أن أهم خطوات في طريق التقدم الاقتصادي منذ عام ١٩٤٤ إنما اتخذت بفضل تدخل الدولة .

نتائج ذلك التطور - تتلخص تلك النتائج في أمرين :

الاول : تغير الافكار أو النظرية المتعلقة بالحريات العامة : وبياننا لذلك نقول أن النظرية القائلة بأن الحريات العامة هي عبارة عن حقوق معترف بها للأفراد إزاء الدولة ، لم يكتب عليها الزوال ، وإنما نجدها وقد لحق بها تغيير كبير ، إذ نجد من ناحية أننا أصبحنا نشهد طرازاً جديداً من الحريات العامة ، ومن ناحية أخرى أصبحنا نشهد تعديلاً أدخل على الافكار القديمة التقليدية الخاصة بالحريات .

(أ) - ففيما يتعلق بالطراز الجديد من الحريات - فهي تشمل ما يطلق عليها « بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية » ، أو « الحقوق الاجتماعية » ، كما يطلق أحياناً عليها : ويقصد بها تلك الحقوق التي تقرر للفرد لتحريره من الناحية الاقتصادية ، كحق العمل أى حق كل فرد قادر في أن يحصل على عمل ، أو بعبارة أخرى أنه يجب على الدولة أن توفر عملاً لكل فرد قادر ، وحق العامل في أجر مناسب ورعاية صحية ومعونة في حالة الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل ، وحق العمال في تكوين نقابات لحماية مصالحهم ، وكذلك رعاية الدولة للأرملة والطفولة الخ .

وبما يجدر توجيه الأنظار اليه أن الفكرة أو الهدف الاساسى لهذه الحقوق إنما هو أن تكفل لجميع المواطنين توفر الظروف والأحوال المادية التي تسمح لهم بأن ينعموا فعلاً بالحريات الأخرى . وهناك هدف آخر لها هو العمل على منع أصحاب المشروعات أو الشركات الكبرى (التي ينشئها الافراد) من أن يسيثوا استعمال حقوقهم بأن يحددوا أسعار احتكارية بصورة تعسفية ، أو أن يتمكنوا من السيطرة على شئون الحكم (١٨) .

(ب) - أما فيما يتعلق بإدخال تعديل على الافكار القديمة التقليدية الخاصة بالحريات - فإنا نجد أنه إذا كانت تلك الحريات التقليدية (وهي الحرية

(١٨) ولذلك نجد دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة لسنة ١٩٤٦ يشير في ديباجته إلى وجوب تأمين كل مشروع استطاع أصحابه أن يحولوه إلى احتكار .

الشخصية وحرية الرأي وحرية المعتقدات الخ) لم تقبل إلا أن مضمونها قد تغيرت . فلم تعد العناية موجهة فحسب إلى حماية هذه الحريات من تدخل الحكام ، بل كذلك نجد هذه العناية قد امتدت إلى حمايتها من تدخل أصحاب القوى أو المراكز الاقتصادية ذات النفوذ (من الأفراد) ، الأمر الذي يتطلب أحيانا تدخل الدولة (أى الحكام) لكفالة هذه الحماية (١٩) .

أما الأمر الثانى أو النتيجة الثانية من نتائج تطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين . فهو يتعلق بما نشأ من خلاف حول مشكلة تحديد سلطان الدولة .

وعما تجدر ملاحظته أولا أن الأفكار القديمة التقليدية عن الحريات ظلت قائمة حتى لدى أصحاب الأفكار الحديثة ، إذ أن من يطالبون مثلا بتدخل الدولة لمراقبة الموارد المالية للصحف (أخذاً بالأفكار الحديثة) نجدهم فى الوقت ذاته يقفون موقف المعارضة من رجال الحكم إذا هم حاولوا أن يستغلوا ذلك التدخل لتوجيه سياسة تلك الصحف بما يتفق مع سياسة الحكومة .

ولا نزال نجد حتى فى الدول الماركسية (الاتحاد السوفيتى والديمقراطيات الشعبية) أن دساتيرها لا تزال تنص على تلك الحريات التقليدية القديمة . فالواقع أن الفكرة الحديثة عن الحريات العامة وتحديد سلطان الحكام أصبحت تعمل على محاولة المزج أو الجمع بين أفكار القرن التاسع عشر وأفكار القرن العشرين ، ونظراً لأنه غالباً ما نجد تعارضاً بين هذه وتلك ، لذلك ينشأ الخلاف والنزاع بينهما .

حل الخلاف — أما عن طرق حل ذلك الخلاف وتسويته فهناك طريقتان :

الاول — هو الحل الذى عملت به الديمقراطيات الغربية الرأسمالية وهو يتلخص فى محاولة التوفيق بينها والاختذ بالحلول الوسطى (compromise) وذلك بالإبقاء على الحريات القديمة التقليدية وعلى فكرة تقييد سلطان الحكام (أى على الاختذ ببعض الإصلاحات التى توخى بها الأفكار الحديثة) . وما تجدر ملاحظته

(١٩) فنجد مثلاً فى بعض الدول تنص الحكومة رقابة على الموارد المالية للصحف أو الأحزاب وغيرها من الجماعات السياسية .

أن نسبة ما يؤخذ من كل من الالئتين (الافكار القديمة والافكار الحديثة) تختلف باختلاف تلك الدول الغربية ، وباختلاف الأحزاب في كل دولة (٢٠) .

أما الثاني فهو الحل الذي يؤخذ به مذهب ماركس ، وهو ما سنعالج بياناه تفصيلا بصدد الكلام عن الحريات ومرحلتى تطور الدولة في مذهب ماركس (وهما مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ومرحلة الشيوعية والفوضوية) .
فقد أيمدا (أو المذهب) الفوضى - إن هذه النزعة الفردية للديموقراطية الغربية (التى ورثتها عن فلسفة عصر الثورة الفرنسية) والتى تعد من خصائص النظام الرأسمالى ، أصبحت فى العصر الحديث موضعاً للطعن والنقد . فقد هاجمته جميع المذاهب ذات النزعة الاشتراكية (وعلى وجه الخصوص مذهب ماركس) كما هاجمه كثير من رجال الفقه الفرنسى من أنصار الديموقراطية الغربية (وعلى رأسهم الأستاذ العميد دوجى) وتتلخص أهم تلك الانتقادات فيما يلى :

إن هذا المذهب - فيما يقول الأستاذ العميد دوجى - لا يمكن أن تستسيغه عقلية العصر الحديث (٢١) ، فضلا عن ذلك فهو غير مقبول - كما يقول - سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية .

فالاولى من الناحية النظرية - هو مذهب غير مقبول لأنه ينسب للفرد حقوقا سابقة على وجود المجتمع ، فليس من المستطاع ولا من المستساغ قبول فكرة الحقوق الطبيعية واللاصقة بالإنسان منذ نشأته وقبل أن يوجد فى المجتمع ، ذلك لأن الفرد المنعزل عن الجماعة (l'homme isolé) لا يمكن أن تكون له حقوق ، ففكرة الحق لا تظهر إلا فى الجماعة لأنها تتضمن وجود شخص يعد صاحب حق

(٢٠) فنجد مثلا فى دولة كالولايات المتحدة أن نسبة ما أخذوه من الأفكار الحديثة قليلة بعكس ما أخذ من الأفكار القديمة ، ونجد الامر بالعكس فى الدول السكندنافية (السويد والنرويج والدانمارك) - ونجد أحزاب اليمين تحاول الإبقاء على الأفكار القديمة ، وذلك بعكس أحزاب اليسار .

راجع فيما تقدم دوفرجيه (المرجع السابق) ص ٢٠٨ - ٢١٤ .
(٢١) دوجى : دروس للقانون العام (المرجع السابق) ص ٢٦٠ .

(Un sujet actif) ووجود آخر (أو آخرين) يستعمل ذلك الحق إزائه أو في مواجهته (Un sujet passif) فروبذسون كروزو لم تكن - ولا يمكن أن تكون - له حقوق في جزيرته .

والإنسان - كما يقولون منذ القدم - مخلوق اجتماعي ، فقد عاش دائماً - ولا يمكن أن يعيش - إلا في جماعة . والجماعة لا يمكن أن تعيش إلا إذا كان أفرادها يخضعون لقواعد تكفل الجماعة بتنفيذها (أى يخضعون للقانون droit سواء كان هذا القانون عرفاً ، أو تشريعاً loi صادراً من السلطة المختصة الحاكمة) .

وثانياً - من الناحية العملية - نجد هذا المذهب موضع نقد أو نقص من نواحي متعددة :

١ - فقد أثبتت التجربة عجز هذا المذهب عن تحديد وتقييد سلطان الدولة فالواقع أنه ينتهي بنا إما إلى الفوضى وإما إلى الاستبداد والسلطان المطلق للدولة ، فالفرد يحتفظ في المجتمع طبقاً لهذا المذهب - ببعض حقوقه الطبيعية بحيث لا تستطيع الدولة المساس بها كما يجب عليها حمايتها . ولكن من ذا الذي ستكون له سلطة بيان هذه الحقوق ؟ إذا جعلت هذه السلطة للأفراد فإن ذلك يؤدي إلى زوال سلطان الدولة أى إلى الفوضى ، وإذا جعلت هذه السلطة للدولة فإنها تصبح ذات سلطان مطلق مستبد (٢٢) .

٢ - إن هذا المذهب لا يفرض إلزامات إيجابية على الأفراد - وبياناً لذلك يقول الفقيه الكبير دوجي أن هذا المذهب إنما يقيد - بصورة سلبية Négativement - تصرفات أو نشاط الأفراد حيث يكون ذلك التقييد أمراً ضرورياً لازماً لحماية نشاط (أو حرية) الغير ، فالمذهب لا يفرض على الفرد التزامات إيجابية des obligations actives ، أى أنه لا يلزم الفرد أن يعمل شيئاً إزاء غيره من الأفراد (أى لمعاونتهم) ، ولا يستطيع المذهب أن يلزم جميع الأفراد أن يعملوا ، فعدم القيام بعمل (أى البطالة) تعد (في أعين أنصار هذا المذهب) حقاً من الحقوق ، وكذلك لا تستطيع الدولة - في نظر أصحاب هذا

المذهب - أن تفرض على جميع الأفراد أن يتعلموا (٢٣) .

٣ - أن هذا المذهب ، لا يفرض التزامات إيجابية على عاتق الدولة - فالدولة غير ملزمة - طبقاً لهذا المذهب - بأن تكفل تعليمًا مجانيًا للجميع ، ولا أن تقدم مساعدات أو إعانات للأفراد في حالة المرض أو الشيخوخة أو العجز عن الكسب ، ولا أن تعمل على تقديم عمل لمن لا عمل له .

الخلاصة أن هذا المذهب ينكر على الفرد أن يطالب بالتعليم أو العمل أو الإعانة (في حالة الشيخوخة أو المرض الخ) على اعتبار أن هذه الأشياء بمثابة حقوق ، يطالب بها الفرد إزاء الدولة .

إن الضمير الإنساني - في العصر الحديث - يشور على هذه الأمور (كما يقول دوجي) وأما لنجد جميع التشريعات التي تعد مفخرة العصر الحديث مثل تلك التي تعمل على تنظيم التعليم (فجعلته إلزامياً على الأفراد) وكذلك التشريعات التي تنظم العمل (بحيث تلزم الدولة بمحاربة البطالة وبتهيئة عمل لجميع العاملين) ومثل تلك التشريعات التي تلزم الدولة بإعانة المرضى أو العجزة أو غيرهم من لا يستطيعون الكسب ، هذه التشريعات جميعاً إنما هي وليدة الضمير العام الحديث الذي نبذ المذهب الفردي فيما يرى الأستاذ دوجي (٢٤) .

٤ - ونجد الاقتصاديون يوجهون إلى السياسة الاقتصادية الحرة (التي ينادى بها أصحاب هذا المذهب) عدة انتقادات يذكر في مقدمتها أن تلك الحرية الاقتصادية أدت إلى تكوين احتكارات ضخمة قضت على المشروعات المتنافسة ، واستأثرت بالسوق ، وحددت الأثمان عند مستويات مرتفعة استغلت بها

(٢٣) بعبارة أخرى أن لسان حال هذا المذهب - كما يقول دوجي - يخاطب الفرد قائلاً : " أن عليك ألا تعمل تلك الأشياء التي تمنح حرية الآخرين ، ، ، ، ولكنه لا يستطيع أن يخاطبه قائلاً : " عليك أن تعمل تلك الأشياء من أجل الآخرين ، ، ، لأن مثل ذلك القول يعد (في نظر أصحاب ذلك المذهب) انتهاكاً لحرية من يخاطبه من الأفراد .

(٢٤) دوجي ص ٢٦٦ .

المستهلكين وأرهمتهم لصالح المحتكرين ، (٢٥) .

احتضار المذهب . الخلاصة - أنه كان من أثر ما وجه إلى المذهب الفردى من انتقادات ، وما كان من تطور ظروف البيئة الاقتصادية وتطور الفكر السياسى عن الحريات العامة فى القرن العشرين أن وجدنا هذا المذهب قد ابتابه من الضعف إلى حد أن الكثيرين يزعمون أنه يتجه إلى الانهيار ، بل أنه قد اجتاز فعلا - فى نظر بعض العلماء - مرحلة الاحتضار .

ولقد أعلن أحد كبار علماء الاقتصاد الرأسماليين (كينيز) فى عام ١٩٢٧
نهاية هذا المذهب .

(٢٥) راجع « تاريخ الفكر الاقتصادى » (المرجع السابق) ص ١٣٠ .

ثانيا

مبدأ سيادة الأمة

تعريف : القول بأن دولة من الدول هي ديمقراطية ، وأن نظام الحكم فيها يقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة إنما هو تعبير عن فكرة واحدة ولكن من ناحيتين مختلفتين ، فالديمقراطية هي تعبير عن الشكل السياسي (أى عن نظام الحكم فى الدولة) أما مبدأ سيادة الأمة فهو عبارة عن التعبير القانونى (٢٦) .

خصائصه . يتلخص ذلك المبدأ فى أمرين .

(الأول) اعتبار السيادة « حق أمر » (أى حق يخول لصاحبه سلطة إصدار أوامر) *droit de commander* (والثانى) يتلخص فى أنه مادام هناك حق فإنه يجب البحث إذا عن صاحبه الذى يتولاه ، وصاحب الحق هو هنا « الأمة » ، بعبارة أخرى أن « السيادة هي للأمة » .

يتبين مما قدمنا أن « السيادة » من خصائصها أنها سلطة عليا بمعنى أنه لا توجد فى ميدان نشاطها (داخل الدولة) سلطة أعلى منها بل ولا معادلة أو منافسة لها ، فالقصور إذا « بسيادة الأمة » هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا ، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون .

مبدأ سيادة الأمة هو نظرية فرنسية الاصل :

نبذة تاريخية : أن نظرية « السيادة » قد استنبطها رجال الفقه الفرنسى القدماء

فى عهد الحكم الملكى الفرنسى القديم ، أثناء فترة الكفاح الذى كانت تقوم به الملوك فى العصور الوسطى وذلك من أجل إقرار استقلال الملوك الخارجى إزاء البابوات والباطرة وإقرار سلطتهم العليا - داخل المملكة - إزاء الحكام الإقطاعيين ،

(٢٦) بعبارة أخرى أن هذا المبدأ هو الحل القانونى لمشكلة أو مسألة : من

هو - فى الدولة - صاحب السيادة « أى السلطة » ؟ هل هو فرد من الأفراد أم طبقة من الطبقات أم كافة المواطنين ؟ فإذا أجبنا بأن صاحب السيادة هو كافة المواطنين فإننا نأخذ فى هذه الحالة من الناحية القانونية بمبدأ سيادة الأمة ، وهذا المبدأ ما هو فى حقيقته وأصله سوى مجرد نظرية فرنسية سياقى شرحها فيما يلى .

وفي القرن السادس عشر نجد أن اصطلاح « السيادة » قد اكتمل مدلوله ومعناه في صالح سلطان الملوك : فأصبحت « السيادة » هي خاصية تلك السلطة العليا التي لا تجد منافساً أو مساوياً لها في السلطة داخل الدولة ، ولذلك فإن تلك السيادة - كما يقول الفقهاء القدماء - لا يمكن أن يعترف بها في فرنسا إلا للملك فرنسا لأن سلطته وحده هي « العليا » .

و حين جاءت الثورة الفرنسية احتفظ رجال الثورة بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها « بمميزاتا وخواصها » من الملك إلى الأمة أي أنهم جعلوا الأمة هي صاحبة تلك السيادة بدلاً من الملك . ولقد كان نظام الحكم - قبل عصر الثورة - قائماً على أساس المزج بين شخصية الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذي تعبر عنه الكلمة المشهورة المأثورة عن لويس الرابع عشر : « أنا الدولة L'Etat est moi » أما النظام الذي تمخضت عنه الثورة الفرنسية قائماً قام على أساس آخر : المزج بين الأمة والدولة (٢٧) .

الاساس الفلسفى لنظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة :

إذا كان الاساس الفلسفى لنظرية (أو مبدأ) « سيادة الملك » هو نظرية الحق الإلهى (أو التفويض الإلهى) للملك ، فإن مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة إنما يستند من الناحية الفلسفية على أساس نظرية « العقد الاجتماعى » لجان جاك روسو (Rousseau) .

على أن بعض كبار الفقهاء الفرنسيين (مثل الأستاذ إزمين إنما يقيم ذلك المبدأ على أساس آخر ، إذ يقول أنه بما أن السلطة العامة (أو الحكومة) إنما نشأت من أجل صالح الأمة جميعاً فإن الأمة يجب أن يكون لها رقابة هذه السلطة (٢٨) .

(٢٧) دوجى : Manuel de droit Const (طبعة باريس ١٩٠٧)

ص ٣٨٠ ، لافاريير Laferrrière : « القانون الدستورى » (طبعة باريس

١٩٤٧) ص ٣٦٠ - وپريلو Prielot : « القانون الدستورى » (طبعة باريس

١٩٤٩) ص ٦٥ .

(٢٨) إزمين Esmein : « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٨٩٦) =

النتائج القانونية المترتبة على مبدأ سيادة الأمة :

(أولاً) - أن القانون لا يعد معبراً إلا عن « الإرادة العامة، أى إرادة الأمة.

== ج ١ ص ١٥٩ ، ١٦٨ . ويلاحظ أن الاستاذ إزمن كان يعد كبير أساتذة القانون الدستوري في فرنسا في أوائل هذا القرن .

كلمة موجزة عن نظرية « الحق الإلهي » ، ونظرية العقد الاجتماعي :

(أ) - يرى أصحاب نظرية « الحق الإلهي » (أو التفويض الإلهي) أن السلطة مصدرها الله وأن الملك يستمد سلطته من الله ، وأن الدولة إنما كانت - منذ أقدم العصور - من صنع الله ، وأن الله قد اختار الملوك لحكم الشعوب . ويرتب على ذلك أن الملوك كانوا ينادون بأنهم لا يسألون عن أعمالهم ، وإنما يحاسبون عنها أمام الله وحده . ومن ذلك يرى أن هذه النظرية كان يستند إليها الملوك لتبرير سلطتهم المطلقة ، أى لتبرير الاستبداد .

(ب) - ولذلك اصطنع روسو نظرية « العقد الاجتماعي » اصطناعاً . وقد نادى بها ذلك الفيلسوف الفرنسي (ولو أنه سويسرى الأصل) لمحاربة نظرية « الحق الإلهي » ، التي كان يستند إليها استبداد الملوك .

وتتلخص هذه النظرية فيما يلي :

يقول روسو إن ثمة حالتين مرت بهما الجماعات البشرية منذ نشأتها :

(أولاً) - « حالة الحياة الطبيعية » ، وهى حالة عزلة وانفراد كان يحياها الأفراد البدائيون - فى أقدم العصور - غير خاضعين لأى سلطان عليهم ، أى أنها كانت حياة حرة مستقلة .

(ثانياً) - العقد الاجتماعي وبمقتضاه اتفق أولئك الأفراد البدائيون على إنشاء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا ، أى أنهم - بعبارة أخرى - قد اتفقوا أو تعاقدوا على إنشاء دولة . - ويرتب على هذه النظرية أنه نظراً لأن نشأة السلطة (أو الدولة) إنما ترجع إلى إرادة أفراد المجتمع - أو بعبارة أخرى : إلى إرادة الأمة - فإنه يجب إذاً أن تكون السيادة (أى السلطة العليا) للأمة :

ونود هنا أن نوجه الأنظار إلى أن هذه النظرية إنما كانت وليدة الفكر النظرى المجرد La spéculation . فقد قامت على أساس الافتراض والتأمل والخيال لا على أساس الواقع والبحث العلمى التاريخى . لزيادة التفصيل ==

(ثانيا) - ما دامت أن السيادة للأمة فإن النائب لا يعد ممثلا لمجرد الدائرة الانتخابية التي انتخبته ، إنما يعد ممثلا للأمة جميعا ، بعبارة أخرى أن النائب ليس بمثابة وكيل عن دائرة الانتخابية ، مهمته أن يرعى المصالح المحلية لتلك الدائرة ، وإنما هو يعد ممثلا للأمة كلها مهمته الأولى رعاية مصالحها العليا .

(ثالثا) - أن الأمة تغدو وحدها صاحبة الحق في وضع النظام السياسي الأساسي للدولة (وهو الدستور) وكذلك الحق في تعديله أو إلغائه ، وذلك في استقلال تام .

ثالثا

مبدأ فصل السلطات

يعد هذا المبدأ كذلك في مقدمة المبادئ الدستورية الأساسية التي تقوم على أساسها الأنظمة الديمقراطية الغربية .

وحين يذكر هذا المبدأ يذكر مقرونا باسم الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو الذي عاش قبل عصر الثورة الفرنسية .

تفسير هذا المبدأ - يمكن تفسيره كالآتي (٢٩) :

== راجع أي مؤلف من مؤلفاتنا في القانون الدستوري (في موضوع ، أصل لشأة الدولة ،) .

(٢٩) هذا هو التفسير الصحيح السليم ، وهناك تفسير خاطيء غير قويم ، ولو أنه رغم خطئه ذاع وانتشر زمانا غير قصير ، وباد وطبق في غير قليل من الدساتير ، ذلك التفسير الخاطيء ينتهي إلى الفصل التام أو العزلة بين السلطات (وبخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية) . ولقد وقع في هوة ذلك الخطأ بعض الفقهاء الأقدمين ، وكذلك رجال الثورة الفرنسية والأمريكية فيما وضعوه من دساتير في أواخر القرن الثامن عشر . فالواقع أن مونتسكيو كان يقصد بهذا المبدأ قيام تعاون وتوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وأن تكون السلطة القضائية رقيبة عليهما ، أي أن يكون بين السلطات اتصال لا عزلة وانفصال . ==

لأنه رغبة في حين سير مصالح الدولة وطمأننا لحرثات الأفراد ومنعاً للعسف والاستبداد يجب ألا تجمع مختلف السلطات ، أو السلطان التشريعية والتنفيذية في قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة ، ولو كانت تلك الهيئة هي الشعب ذاته (وذلك في الديمقراطية المباشرة كما كان شأن الديمقراطية اليونانية القديمة) ، أو كانت الهيئة النيابية ذاتها (وذلك في نظام الحكم النيابي وهو السائد في هذا العصر) ، أو كانت تلك الهيئة تسمى « مجلس سيادة » أو « مجلس وصاية » أو مجلس وزراء ، أو مجلس قيادة الثورة . ذلك هو جوهر مبدأ فصل السلطات : علم الجمع بين السلطات ، بل يجب توزيعها وتقسيمها بين هيئات مختلفة (٣٠) .

ولقد بدأ مونتسكيو من الفكرة التي استنبطها من التجربة والدراسة لمختلف الأنظمة والقائلة بأن كل فرد بيده سلطة ينزع بطبيعته إلى إساءة استعمالها ، ثم انتهى - بناء على ذلك - إلى القول بأنه يجب إذا تقسيم أو توزيع تلك السلطة وذلك حتى نحول بينها وبين أن يساء استعمالها فتصبح أداة استبداد وطمغان (٣١) .

== لذلك رأى بعض الفقهاء أن اصطلاح « فصل السلطات » ، Séparation des pouvoirs غير دقيق ، وأن الأدق والأوفق أن يطلق عليه « تقسيم division السلطات » ، كما هو شأن مبدأ « تقسيم العمل » ، في ميدان الاقتصاد .

لزيادة التفصيل ولبيان ذلك التفسير الخاطئ (لمبدأ فصل السلطات) والنتائج المترتبة عليه - راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » ، (طبعة ١٩٥٧/١٩٥٨) ص ٢٤٦ - ٢٤٩ - أو كتابنا « الوسيط في القانون الدستوري » ، (طبعة ١٩٥٦) ، أو أي مؤلف آخر لنا في هذا القانون الدستوري .

(٣٠) يقول مونتسكيو « إذا اجتمعت في قبضة يد شخصية أو هيئة واحدة السلطان التشريعية والتنفيذية لانعدمت الحرية ، ثم يقول « وكذلك الشأن إذا اجتمعت السلطات الثلاث في يد واحدة ولو كانت يد الشعب ذاته » ، ثم ينتهي من ذلك إلى تلك النتيجة الحتمية في عبارته الشهيرة . « يجب أن توقي كل سلطة عند حدها بواسطة غيرها بحيث لا تستطيع واحدة أن تسوء استعمال سلطتها أو أن تستبد بالسلطة » .

(٣١) « أن كل سلطة مفسدة - كما يقول أحد كبار الساسة والمفكرين ==

وعلى حد التعبير الشهير المأثور عن مونتسكيو *le pouvoir arrête le pouvoir* وذلك حتى تكفل الحماية لحقوق الأفراد وحررياتهم أى حتى تكون فى أمان من الاستبداد والظلميان .

فهذا المبدأ - كما قرره مونتسكيو - لا يقصد به الفصل التام (أى العزلة) بين السلطات ، فهو يرمى إلى إيجاد مساواة وتوازن وتعاون بين الهيئات السياسية (أى الهيئات الحاكمة : الحكومة والبرلمان) .

ذلك هو التفسير الصحيح السليم (لذلك المبدأ) الذى يأخذ به اليوم أساتذة فقه القانون العام فى فرنسا .

الأهداف أو الأسباب التى أدت الى استنباط هذا المبدأ : إذا نظرنا - من الناحية التاريخية - إلى الأسباب التى أدت إلى استنباط هذا المبدأ يتبين لنا أنه (وشأنه شأن مبدأ سيادة الأمة ونظرية العقد الاجتماعى) قد ظهر إلى الوجود كسلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطة المطلقة ، فالثورة الفرنسية فى بدايتها وجدت فى المبدأ وسيلة من وسائل التخلص من السلطة المطلقة للملوك الذين كانوا يجمعون فى قبضة أيديهم السلطات الثلاث ،

== البريطانيين السالفين اللورد Lord Acton - والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة ، وعلى حد تعبير العالم الاجتماعى الكبير الدكتور جوستاف لوبون Le Bon « إن للسلطة لشوة تعبث بالرؤوس ، أو على حد تعبيره (vertige du pouvoir) : ولقد وصلت هذه النشوة (التى تماثل نشوة الخمر) برؤوس بعض عظماء التاريخ من ذوى السلطان المطلق إلى حد أن جعلتهم فى بعض الأحيان يأتون ببعض تصرفات تحمل طابعا من طوابع الجنون . ذلك هو ما ذكره الباحثون والمؤرخون عن رجال مثل اسكندر الأكبر ونابليون .

المطلب الثاني

أولا - موقف الاسلام

من المذهب الفردى أو الحر (أو المذهب الرأسمالى)

من الأمور البينة أن الإسلام بعيد عن النزعة الفردية فهو لا يقتر منه خصائصه التى سلف بيانها .

١ - فالاسلام لا يجعل صالح الفرد وحده أو حريته هدفاً وغاية ، إنما يهدف الإسلام إلى تحقيق صالح الفرد والجماعة معاً . وهذه النزعة (نزعة العمل لتحقيق صالح الفرد والجماعة معاً) نجدها تسود تشريعات العبادات والمعاملات (التشريعات أو القوانين) معاً ، كما هو شأن الأحكام الخاصة بالصلاة والصيام والزكاة ، والأمر برعاية الجار والوفاء بالعقود الخ (٣٢) .

٢ - والاسلام لا يسمح للحاكم أن يقف موقفاً سلبيًا ولا يتدخل - باسم كفالة حريات الفرد - لإزاء تصرفات من جانب بعض الأفراد تنطوى على استغلال أو ظلم أو احتكار أو حبس للأموال عن التداول ، وتركيزها فى أيدي طائفة خاصة من الناس (٣٣) . وقد رأينا أن الحرية التى تركها هذا المذهب للأفراد إنما كانت حرية ارتكاب هذه المفاسد والمظالم ، ففى - كما يقال - حرية صورية مزيفة . فقبل ظهور وصدور التشريعات التى صدرت فى أوائل هذا القرن لحماية مصالح العمال (كنتيجة لبداية انهيار ذلك المذهب الفردى) لم يكن من المقبول

(٣٢) راجع للأستاذ الجليل الشيخ على الخفيف (أستاذ ورئيس قسم الشريعة السابق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة) بحشه القيم بعنوان « الملكية الفردية وتحديداتها فى الإسلام » ، منشور بمجلة الأزهر عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ - نوفمبر ١٩٦٤ م . وعدد يوليه من تلك السنة .

(٣٣) « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (سورة الحشر ، الآية ٧) أى كى لا يكون المال مالا متداولاً بين الأغنياء وحدهم .

راجع « السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية » للإمام ابن تيمية (الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م) ص ٣٨ .

الادعاء بأن العامل يتعاقد مع صاحب العمل على قدم المساواة ، وأن عدم تدخل الدولة في العلاقات بين هذين الطرفين ينطوي على كفالة حرية العامل ، فالواقع كان العكس ، وحرية الفرد التي يتحدث عنها أنصار هذا المذهب إنما هي حرية الفرد الرأسمالي ، لذلك وصف البعض هذا المذهب بحق : « المذهب الرأسمالي » .

٣ - حق الملكية لا يعد في نظر الإسلام حقاً مطلقاً ذا صبغة « مقدسة » inviolable sacré (كما نص عليه في وثيقة إعلان حقوق الإنسان في عصر الثورة الفرنسية) وكما كان شأنه في الديمقراطيات الغربية تحت ظلال المذهب الفردي إبان ازدهاره ، أي قبل بداية انهياره .

فالملكية في الإسلام تعد بمثابة « وظيفة اجتماعية » ، وقد وضع لها قيوداً مباشرة ، وغير مباشرة لكفالة استعمالها لصالح الجماعة والفرد معاً ، أي بما يتلاءم مع العدالة والصالح العام .

(أ) فالقيود غير المباشرة هي تلك القيود التي فرضت على الإنفاق لا على التملك ، وأحكامها تهدف إلى الحيلولة دون تضخم الثروات ، ودون تركيز في أيدي طائفة بخاصة من الناس (كما قدمنا) .

ومن أمثلة تلك القيود تحريم كل من التبذير والتقتير ، الأمر الذي يؤدي إلى فرض الحجز على السفهاء (المبذرين) .

ومنها الزكاة ، وهي تعد من أركان الإسلام ، كما تعد أحد أركان ما يطلق عليه في لغة العصر الحديث « التكافل الاجتماعي » ، وقد جعلت لاستحقاقها حقاً لهم لا يمنة عليهم ، والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ، فهي فريضة على كل من أحرز نصاب الزكاة .

(ب) أما القيود المباشرة على الملكية ، فصورها متعددة منها جواز تحديد الملكية ، بل ونزع الملكية للنفعة العامة مع دفع تعويض عادل ، وتحريم الاحتكار ، وإلزام المالك باستثمار ماله في بعض الحالات (٣٤) .

(٣٤) لزيادة التفصيل راجع « منهج القرآن في بناء المجتمع » (طبعة ١٩٥٧)

ص ٩٦ ، ٩٧ للأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - و « الأموال للإمام أبي عبيد =

٤ — وأخيراً نجد الاسلام لا يقتر من هذا المذهب نزعتة السلبية ، وذلك حيث لا يفرض على الدولة بل ولا على الأفراد بعض الالتزامات الإيجابية التي يفرضها الاسلام . فهذا المذهب لا يلزم الدولة ولا الأفراد القيام بمعاونة من يستحق العون من الأفراد كأولئك الذين حلت بهم الأمراض أو الشيخوخة ، أو الفقر أو البطالة عن العمل ، ولا تلزم الدولة طبقاً لهذا المذهب أن تكفل التعليم المجاني للجميع ، حتى ولو كان التعليم الابتدائي .

« التكافل الاجتماعي » : فالاسلام بالعكس يأمر « بالتكافل الاجتماعي ، (كما قدمنا) وهو يتطلب من الدولة والأفراد القيام بالتزامات إيجابية نحو الغير لمعاونة الضعفاء والحث على الأخذ بروح التساوت والأخاء ، فقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان ، فن مظاهر هذا التكافل الاجتماعي عناية الشريعة البالغة بالرحمة ، حتى كأنما كانت هي رسالة الاسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، (سورة الأنبياء الآية ١٠٧) .

ومن مظاهر التعاون أو « التكافل الاجتماعي » ، أن الزكاة تعد - كما قدمنا - فريضة شرعية ، وهي ليست إذلالاً للفقير ، بل تعد حقاً له يتولى ولي الأمر جمعها وتوزيعها . وتعد الأسرة - في الاسلام - متعاونة فيما بينها : يعين قويا ضعيفها ، ويطعم غنيا فقيرها ، وذلك يعد « حقاً » من الناحية القانونية لا مجرد واجب ديني ، إذ أن القضاء يطبق النظام الذي قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب .

(وقد سبق لنا الإشارة إلى ذلك في المبحث الأول) (٣٥) .

= (المتوفى عام ٢٢٤ هـ) صححه وعاق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقي (من علماء الأزهر) طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة عام ١٣٥٣ هـ . ص ٣٥٧ وما بعدها ، ص ٦٠٣ وما بعدها - وراجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » ، (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٣١٤ - ٣٢٥ ،

(٣٥) لزيادة التفصيل راجع للعالم الكبير الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : =

ولقد حث الإسلام على التصدق ، سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ، ولم يكن الأسير يومئذ إلا من المشركين ، وبذلك يرى أن الله قد أثنى على إطعام المشركين - ولقد كان المسلمون في عصر الرسول ﷺ يتصدقون على الرهبان (٣٦) .

« التكافل الاجتماعي ، موضوع نظرية فرنسية حديثة :

لعل من مواضع الفخر للإسلام ورجاله أن نجد صورة من صور ذلك « التكافل الاجتماعي » تظهر في هذا العصر وفي أوائل هذا القرن ، وكانت موضوع نظرية فرنسية حديثة في فقه القانون العام ، نادى بها كبار علماء الفقه الدستوري في ذلك الحين وهو العلامة دوجي Duguit ، تلك هي النظرية المعروفة بإسم نظرية « التضامن الاجتماعي » La solidarité sociale .

وهكذا نرى الشرع الإسلامي قد سبق الفقه الدستوري الفرنسي بنحو

١٤ قرنا .

خلاصة النظرية : - وتتلخص هذه النظرية الفرنسية في القول بأن المشرع نجده في كل بلد من البلاد مقيدا « بقانون أعلى » من التشريع الذي يضعه المشرع

= « تنظيم الإسلام ، للجمع (طبعة ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ وما بعدها و ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

وراجع للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود « منهج الإصلاح الإسلامي » ص ١٣٥ - ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ .

(٢٦) راجع « الأموال » (المرجع السابق) للإمام أبو عبيد ص ٦١٣ ، ٦١٤ .

وراجع بحثا قيما للأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى بعنوان : « مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية » منشور بمجلة منبر الإسلام عدد ربيع الأول ١٣٨٣ - أغسطس ١٩٦٣ حيث يقول (ص ٥٥) : يروى التاريخ أن عمر بن الخطاب أمر برفع الجزية عن كل ذي لا يقدر على أدائها ، وأن يفرض له في بيت المال ما يكفيه هو وعياله ما أقام بدار الإسلام .

(سواء كان مشرعاً دستورياً أو مشرعاً عادياً) : ذلك « القانون الأعلى » هو ما يطلق عليه دوجي « القاعدة القانونية » ، *la règle du droit* ، وهذه القاعدة القانونية هي وليدة رابطة « التضامن الاجتماعي » ، وأعضاء المجتمع يشعرون قوة هذه الرابطة التي تربط بينهم ، ولذلك نجدهم لا يحجمون عن استنكار بل وعن مقاومة ما يوجه إلى تلك الرابطة من أفكار أو من اعتداءات ، ومن ذلك يرى أن المساعدة القانونية تمثل في طبيعتها بصورة كافية جزاءها الاجتماعي *sanction sociale* (أي الجزاء الذي يوقعه المجتمع على مخالفتها وهو الاستنكار أو المقاومة) .

فالقانون - في نظر دوجي - لا يستند إلى إرادة الدولة ، إنما يستند إلى روابط التضامن الاجتماعي ، وهي الروابط التي تربط أفراد المجتمع ولا يمكن أن يحيا إلا بها ، أي أنه لا يحيا إلا على أساسها .

والسلطة لا تكون شرعية *légitime* - في نظر دوجي - إلا إذا كانت مطابقة « للقانون الأعلى » ، أي « للمساعدة القانونية » ، التي هي وليدة روابط التضامن الاجتماعي .

كلمة نقد : على أن هذه النظرية موضع النقد من بعض كبار أساتذة الفقه الفرنسي لأنه إذا لم يكن التشريع متفقاً مع تلك القاعدة القانونية لم يكن شرعياً وبناء على ذلك فإن علي القاضي أن يمتنع عن تطبيقه . ولكن كيف يمكن معرفة تلك القاعدة القانونية (« أو القانون الأعلى » من التشريع) ؟ لمعرفة ذلك فإنه يجب البحث عنها - كما يقول دوجي - « فيما يوحى به ضمير الأفراد » ، فهذه القاعدة القانونية - كما يقول أحد كبار رجال الفقه الدستوري (كاريه دي مالبرج) هي إذا « مجرد قاعدة مشالية يتكيف محتواها طبقاً للتقدير الخاص لكل فرد » ، ودراسة ذلك التقدير أو الضمير لمعرفة ما يوحى به هي - كما يقول - دراسة تخرج عن نطاق الدراسة القانونية ، يقصد أنها دراسة فلسفية .

فليس هناك سلطة منظمة تختص ببيان وتحديد تلك القاعدة القانونية .

وبما تقدم يرى أن مبدأ « التكافل الاجتماعى المعروف فى الإسلام فضلا عن أنه أسبق من نظرية « التضامن الاجتماعى » الفرنسية فإنه يفضلها لأنه لا يشوبه ما يشوبها ، إذ يحيط الغموض والشك كنهها ، ويعوز الاستقرار كيانها (٣٧) .

ثانياً — موقف الإسلام

من مبدأ سيادة الأمة

كلمة موجزة عن موقف علماء المسلمين :

يرى الكثيرون من العلماء والباحثين المسلمين فى العصر الحديث أن مبدأ سيادة الأمة يعد من النتائج المترتبة على مبدأ الشورى المعروف فى الإسلام ، بعبارة أخرى أن الإسلام يأخذ بمبدأ سيادة الأمة .

كلمة نقد : حسبنا أن نذكر - بياناً لبعده أصحاب هذا رأى عن الصواب أنه قد غاب عنهم أن مبدأ سيادة الأمة - هو كما قدمنا - موضوع نظرية فرنسية الأصل بل إن نظرية السيادة كلها - أى مسألة البحث فيمن هو صاحب السلطة العليا (أو السيادة) فى الدولة : هل هو فرد أم طبقة (أو فئة) أم الأمة - هى نظرية فرنسية اصطنعها رجال الفقه الفرنسى القدماء قبل عصر الثورة الفرنسية ، وكان ذلك فى عهد الحكم الملكى المطلق القديم ، وذلك لظروف تاريخية خاصة

(٣٧) راجع للأستاذ ديجى مؤلفه *Leçons de Droit Public* (طبعة باريس ١٩٢٦) ص ٤٤ وما بعدها ، وكتابه : « مطول القانون الدستورى » (الطبعة الثانية) ج ١ ص ٣٣ ، ٥٥ ، ٧٢ ، ١٥٤ ، ٥١٥ - والجزء الثالث (الطبعة الثانية) ص ٥٥٦ - وراجع كتابه « التطورات العامة للقانون الخاص » ترجمة المستشار الدكتور ضياء الدين عارف (طبع بالقاهرة عام ١٩٤٣) ص ٩٦ وما بعدها .

ولزيادة التفصيل راجع كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبع بالاسكندرية عام ١٩٥٦) ص ٦٢١ - ٦٤٠ .

بفرسنا سبق لنا بيانها ولما جاءت الثورة الفرنسية (في أواخر القرن الثامن عشر) أدخلت على نظرية السيادة ما أدخلت من تغيير اقتضته ظروف تلك الثورة وأهدافها ، إذ نقلت ملكية السيادة من الملوك إلى الشعوب . وكان الأساس الفلسفي لمبدأ سيادة الملك هي نظرية الحق (أو التفويض) الإلهي ، أما مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة فقد كان يقوم - من الناحية الفلسفية - على أساس نظرية العقد الاجتماعي لروسو . فكانت نظرية سيادة الأمة - لدى رجال الثورة الفرنسية - بمثابة سلاح من أسلحة الكفاح ضد السلطان المطلق للملوك الذي يستند إلى مبدأ سيادة الملك .

وأم خاصة للسيادة - كما قدمنا - أنها تلك السلطة العليا التي لا نجد مساوياً لها فالمقصود إذاً ، بسيادة الأمة ، في تلك النظرية هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا ، وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون (٣٨) .

وإذا عرفنا ذلك فهل يصح القول بأن التشريع في الإسلام هو التعبير عن إرادة الأمة ، أم أنه بالعكس يعبر أولاً عن أحكام الشرع الإسلامي ومبادئه ؟ ففي الإسلام الكلمة العليا هي لأحكام الشريعة لا لإرادة الأمة ، ولكن نظرية سيادة الأمة لا تقبل - كما ذكرنا - أن تكون هناك سلطة عليا أعلى من إرادة الأمة .

ولا يفوتنا أنه مما تقضى به أحكام ذلك الشرع مراعاة ما يسميه علماء الشريعة بالمصلحة ، أي مراعاة ما تقضى به العدالة والصالح العام وذلك فيما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية ، ولا ريب أن المصلحة ، تتطلب من الحكومة مسايرة الرأي العام (أو ممثليه من أعضاء البرلمان) بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة . ولا يفوتنا أن من أحكام النزول على ما يقضى به مبدأ « الضرورة » ومبدأ « نفي الحرج » (كما قدمنا وبيننا) .

(٣٨) راجع لافاريير : القانون الدستوري ؛ الطبعة الثانية (باريس

١٩٤٧) ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ .

وأنه امجيب حقاً أن نجد بعض علمائنا ومفكرينا يحاولون أن يدخلوا تحت راية الإسلام نظرية غربية، غريبة عليه في الوقت الذي نجد فيه بعض كبار علماء الفقه الدستوري في الغرب يهاجمون تلك النظرية ، ويرون أن تلك الظروف التاريخية التي أدت إلى إستنباطها قد أصبحت في ذمة التاريخ ، أي أنه لم تعد بنا حاجة إليها في عصرنا هذا ، وذلك فضلاً عن أنها تعد - عكس ما يعتقده الكثيرون - خطراً على الحريات (٣٩) .

واليك تفصيل ما أجملنا .

تفصيل مواقف علماء المسلمين : مناقشة

يوجد لدى علماء المسلمين - في هذا العصر - في هذا المقام رأيان متعارضان : الرأي الأول يقول أصحابه أن صاحب السيادة - في الإسلام - هو الله . والرأي الثاني يقول أصحابه أن صاحب السيادة هي الأمة .

والواقع أن الرأي الأول يخرج - إلى حد ما - عن نطاق بحثنا هنا ، وذلك فضلاً عن أننا لا نجد من يقول به بين العلماء سوى العدد القليل بل الضئيل ، لذلك فسنةصر هنا على الإشارة إليه في إيجاز .

١ - الرأي القائل بأن السيادة - في الإسلام - هي للأمة :

نجد الكثيرين من العلماء والباحثين في هذا العصر يقولون بهذا الرأي (٤٠) .

(٣٩) فكان هدم إحاطة أولئك العلماء المسلمين المعاصرين بجميع تلك الاعتبارات داعياً إلى إحاطتهم بسلسلة متصلة الحلقات من الغلطات ، فكان شأنهم - على حد التعبير الفرنسي الطريف لأحد الكتاب في تعريف الفيلسوف - شأن من يبحث في غرفة ظلماء عن قبعة سوداء غير موجودة بتلك الغرفة ، ١١

Comme celui qui Cherche dans une Chambre noire un Chapeau noir qui n'est pas.

(٤٠) نذكر في مقدمتهم الأستاذ المفتي الشيخ محمد نجيب الميطعي (في

مؤلفه : « حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، طبعة ١٩٢٥) والأستاذ الشيخ =

وتتلخص وجهة نظرهم فيما يلي :

يقولون أن الأمة في الاسلام - هي صاحبة أو مصدر السيادة (أو على حد التعبير الدائع « مصدر السلطات ») ، بل أن المسلمين - فيما يرى بعض أولئك العلماء - هم « أول أمة قالت بأن الأمة مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم » (٤١) .

أما القول بأن الأمة هي « مصدر السلطات » أو « مصدر (أو صاحبة) السيادة » (٤٢) ، فدليل ذلك - كما يقولون - أن دعائم الحكومة في الاسلام هي الشورى ، ومسئولية أولى الأمر ، واستمداد الرئاسة العليا (الخلافة) من البيعة العامة (٤٣) .

ويستدل البعض على سلطان الأمة (أو سيادتها) بالحديث المعروف : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » كما يستدلون بأن الله أمر بطاعة أولى الأمر حيث قال : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »

== عبد الوهاب خلاف (في مؤلفه « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية ») والسيد محمد رشيد رضا (في « تفسير المنار ») ، والأستاذ عبد القادر عودة (في مؤلفه : « الإسلام وأوضاعنا السياسية ») .

(٤١) ذلك هو ما ذكره الأستاذ المفتي الشيخ بخيت (في مؤلفه السابق ذكره) ص ٣٠ .

(٤٢) يستعمل الكثيرون - حتى بين أساتذة القانون - مصطلحات « صاحب السيادة » و « مصدر السيادة » و « مصدر السلطات » كترادفات ، وهذا في نظرنا ضرب من الخطأ ، فصاحب الشيء أو مالكه ليس مصدره ، فهناك فارق كبير بين الاثنين ، فكذلك مالكاً مثلاً لبعض المال لا يعني أنك مصدره . والأصح - في رأينا - أن يقال أن الأمة صاحبة السيادة أو صاحبة السلطات ، لا مصدرها .

(٤٣) راجع « السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية » للأستاذ الشيخ خلاف (١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م) ص ٢٨ .

والمقصود « بأولى الأمر » - فيما يرى بعض العلماء كالإمام محمد عبده (والرازي والنيسابوري) وهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطنة الأمة . أما « أهل الحل والعقد » (فيما يرى ذلك البعض من العلماء) فهم « الأمراء (أى الولاة) والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة ، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا من المسلمين (« منكم » ، على حد تعبير الآية الكريمة) ولا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التى عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في محضهم الأمر واتفاقهم عليه ، (٤٤) .

مناقشة :

٢ - عدم صحة الراى القائل بأن فقهاء المسلمين القدامى عرضوا لمشكلة (او نظرية) السيادة ومن هو صاحب السيادة فى الدولة :

يرى بعض علماء المسلمين فى هذا العصر أن علماء أو فقهاء المسلمين القدامى عرضوا لهذه المشكلة . وهذا ادعاء - فيما نعتقد - لا يقوم على أساس سليم :
فأولا - يقول الأستاذ المفتى الشيخ بخيت : « أن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم » .
وهو يستند فى ذلك إلى ما هو معروف ومتفق عليه بين علماء المسلمين من أن « نصب الخليفة (أو الإمام) إنما يكون بمبايعة أهل الحل والعقد وأن الإمام إنما هو وكيل الأمة وأنهم هم الذين يولونه ملك السلطة وأنهم يملكون خلعه ... الخ » (٤٥)

(٤٤) راجع تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا ج ٥ ص ١٨٠ - ١٨٣ حيث يقول أن هذا التفسير لعبارة « أولى الأمر » الواردة فى هذه الآية هو ما ذكره أيضا الفخر الرازي والنيسابوري فى تفسيره ، وتعد جماعة « أهل الحل والعقد » أنها هى التى تمثل الأمة فاجماعها يعد بمثابة إجماع الأمة .

(٤٥) راجع « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » للأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعى (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠ .

ثانيا - ويقول الأستاذ الشيخ على عبد الرازق (القاضى الشرعى ووزير الأوقاف الأسبق) : أنه كان بين المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة ، فكان هناك مذهبان :

(أ) المذهب الاول : يرى أصحابه ، أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته ، وهذا رأى - كما يقول - نجد روحه ساريا بين عامة العلماء وعامة المسلمين أيضا ، ثم يرى ، أنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور (الخليفة العباسى) زعم أنه إنما هو سلطان الله فى أرضه ، (٤٦) - كما يرى (الشيخ على عبد الرازق) أنه ، قد شاع هذا الرأى وتحدث به العلماء والشعراء منذ القرون الاولى .

أدلته : فإذا نحن بحثنا عما قاله هؤلاء العلماء بهذا الصدد ليصالح دليلا على أنهم كانوا ينادون حقا بنظرية التفويض الإلهى (أو الحق الإلهى) للملوك أو السلاطين (أى أنهم إنما يستمدون سلطانهم من الله) فإننا نجد ذلك الدليل لا يبدو مجرد ذكر أولئك العلماء لأسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس (٤٧) .

(٤٦) الإسلام وأصول الحكم (المرجع السابق) للأستاذ الشيخ على عبد الرازق ص ١١ ، ثم ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك إلى خطبة للخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده ، وحارسه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وإرادته ... الخ » . وكان مرجعه كتاب « العقد الفريد » ج ٢ ص ١٧٩ - راجع فى ذلك كتاب الأستاذ على عبد الرازق (المرجع السابق) ص ٤ هامش رقم ٢ .

(٤٧) وفى ذلك يقول الأستاذ على عبد الرازق (فى مؤلفه ص ٨ ، ٩) . « وإذا أنت رجعت إلى كثير مما ألف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجرى ، وجدتهم إذا ذكروا فى أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر ، ووضعوه غير بعيد من مقام العزه الإلهية ، ودونك مثالا لذلك ما جاء فى خطبة (أى مقدمة) نجم الدين القزوينى (المتوفى عام ٤٩٣ هـ) . فى =

(ب) - أما المذهب الثاني

وهو المذهب القائل بأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الامة ، فقد اعتنقه (كما يقول الأستاذ الشيخ علي عبدالرازق) بعض آخر من العلماء (القدامى) ، وقد وجدنا ذلك المذهب (كما يقول) صريحا في كلام العلامة الكاساني (المتوفى عام ٨٥٨٧ هـ) في كتابه : « البدائع » ، (٤٨)

كلمة نقد :

عما تقدم يرى أن هذين العالمين الجليلين يريان أن مشكلة السيادة ومن هو صاحبها (أو مصدرها ، على حد تعبير البعض) قد أثارها علماء المسلمين القدامى ، كما يتبين أن الأستاذ عبد الرازق كان يظن أن ثمة بينهم خلافا في الرأي (وأن بعضهم كان يرى أن الامة هي صاحبة السيادة بينما كان يرى البعض الآخر أن السيادة أو السلطة - إنما يستمدّها الخليفة من الله) ، بينما يعتقد الأستاذ المفتي الشيخ بخيت أنه لم يكن ثمة خلاف بين أولئك العلماء القدامى وأنهم كانوا على اتفاق بأن الامة هي صاحبة السيادة .

والواقع أن هذه الأقوال جميعا تختلف والواقع ، فليس صحيحا أن يقال أنه كان بين العلماء القدامى اتفاق أو اختلاف بصدد مسألة لم تكن بتاتا موضع تفكيرهم ، لأنها لم تكن ظهرت للحياة إلا بعد حياتهم ، أو بعبارة أدق : بعد مماتهم .
وأيضا لما تقدم نرى أن توجه الأنظار إلى الاعتبارات والحقائق التالية :

== أول : الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية ، حيث قال : « .. فأشار إلى من سعد بلطف الحق وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق » ، وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازي (المتوفى عام ٧٦٦ هـ) في خطبة شرحه (مشيرا إلى الخليفة) : « من خصه الله تعالى بالنفس القدسية والرياسة الألسية » - ويضيف الأستاذ عبد الرازق إلى ما تقدم : « ويقول عبد الحكيم السيالكوتي (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) في حاشيته على الشرح المذكور « ... لمحاضرة من خصه الله بالسلطة الأبدية » . وكل هذه العبارات تشير إلى الخليفة ..

(٤٨) الاسلام وأصول الحكم (المرجع السابق) ص ١٠

١ - أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة إنما يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو اختيار الأمة له ، إن هذا القول لا يصح أن يعد دليلاً على أنهم يأخذون بنظرية أو مبدأ سيادة الأمة ، فاليونان القديمة (أى منذ ما قبل الميلاد) كانت تزاوّل نظاماً ديمقراطياً متطرفاً وهو « الديمقراطية المباشرة » ، فالشعب كان هو الذى يختار مباشرة رجال الحكومة ، كما كانت تعرض مشروعات القوانين عليه مباشرة (وذلك فى « جمعية الشعب » التى كانت تضم جميع الأشخاص المتمتعين بالحقوق السياسية ، وهم الأحرار (غير الأرقاء) من الذكور المواطنين الذين يبلغون سناً معينة) ، ومع ذلك فإنه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بمبدأ أو نظرية سيادة الأمة رغم أنهم كانوا يأخذون بالديموقراطية ، فبدأ سيادة الأمة هو - كما قدمنا - عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة (أو السيادة) ومصدرها أو صاحبها . وإذا كان اليونانيون الأقدمون قد عرفوا الديمقراطية كنظام للحكم إلا أن فلاسفتهم ومفكرتهم - شأنهم شأن علماء المسلمين القدماء - لم يعرضوا لبحث مسألة أصل السلطة أو مصدرها ، ولم يكونوا قد عرفوا شيئاً يسمى باسم نظرية سيادة الأمة إذ هى لم تعرف إلا بعدهم بعدة قرون ، وذلك قبيل عصر الثورة الفرنسية . ولذلك نجد الفقهاء الفرنسيين فى عصرنا هذا يقولون : « إن الأزمنة القديمة (وهم يعنون بوجه خاص اليونان القديمة) عرفت الديمقراطية كحقيقة واقعية (أى كنظام قائم فعلاً) لا كذهب أو نظرية » (١٩).

يرى بما تقدم أنه لم يكن صحيحاً ما ذكره الأستاذ المفتى من أن « المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هى مصدر السلطات » . وإذا كان الذى يعنيه هو أن المسلمين كانوا أول أمة عرفت النظام الديمقراطى قبل غيرها من الأمم ، فذلك أيضاً غير صحيح ، فقد عرفت الديمقراطية فى روما والدويلات اليونانية (مثل

(١٩) L'Antiquité a connu la démocratie, mais c'était en tant que fait, et non en tant que doctrine.

راجع فى ذلك مؤلفنا (رسالة الدكتوراه) : « الديمقراطية وتمثيل المصالح فى فرنسا » (بالفرنسية) طبعت بباريس ١٩٣١ ص ١٩ .

دويلة أثينا) قبل الميلاد ، أى قبل ظهور الإسلام ببضعة قرون ، وإن كانت تلك الديمقراطية القديمة ذات خصائص أو صفات خاصة تختلف بها عن غيرها من الديمقراطيات^(٥٠) .

٢ - أما الأقوال التى ذكرها الأستاذ على عبدالرازق بهذا الصدد فى عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من الغلطات ، أو بعبارة أصرح وأوضح بل وأوضح : إنها تكاد تحوى من الغلطات عدد الكلمات ١١ وحسبنا هنا أن نشير إلى أهمها فيما يلى :

(١) فأولا غير صحيح - كما يقول - أنه كان ثمة خلاف بين المسلمين ، وأنه كان لديهم مذهبان بصدد مصدر سلطان الخليفة ، وذلك لسبب بدعى هو ما ذكرنا من أن مسألة البحث فى « مصدر السلطة (أو السيادة) » لم تكن بتاتا لديهم موضع بحث ، وكل ما قاله علماء المسلمين القدامى بهذا الصدد هو أن الخلافة إنما تكون بمبايعة أهل الحل والعقد . ومثل هذا القول لا يصح أن يعد - كما قدمنا وبيننا - « بحثا فى مصدر السلطة أو السيادة » ، ثم أن هذا القول أو الرأى لم يكن بتاتا لديهم موضع خلاف . على أن الأستاذ على عبدالرازق قد اعترف - دون أن يدرى - بهذه الحقيقة التى أشرنا إليها ، وهى أن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا فى الواقع لهذا البحث^(٥١) .

(٥٠) راجع عن « الديمقراطيات القديمة » أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى . ويلاحظ أن ديموقراطية أثينا (التى كانت تعد نموذجا للديموقراطيات القديمة) بدأت بالدستور الذى وضعه المشرع صولون Solon (الذى عاش ما بين عامى ٦٤٠ ، ٥٥٨ قبل الميلاد) .

(٥١) فلقد ذكر عنهم (فى مؤلفه ص ٦) بأنه « كان واجبا عليهم ، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة ، ورفعوه إلى ذلك المقام ، وخصوه بكل هذا السلطان ، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التى زعموها ، أنسى جاءته؟ ومن الذى حباه بها وأفاضها عليه ؟ - ولكنهم أهملوا ذلك البحث ، شأنهم فى أمثاله من مباحث السياسة الأخرى التى قد يكون فيها شبهة تعرض لمقام الخلافة ومحاولة البحث فيه والمناقشة » .

(ب) ولكن الأستاذ عبد الرازق يبنى رأيه (في أنه كان لدى علماء المسلمين مذهباً بهذا الصدد) عن طريق الاستنتاج الظنى الذى ينزل إلى مستوى ما يطلق عليه الحدس (أى التخمين) أو الافتراض II . . فنحن إذا بحثنا مم كان هذا الاستنتاج فإننا نجد عجباً دونه كل عجب II . . نجد الأستاذ الكبير قد وقع في هوة هفوة كبيرة ، إذ استنتج رأيه هذا من عبارة وردت في إحدى خطب أحد الخلفاء العباسيين بمناسبة أحد الظروف ، ومن بعض عبارات متناثرة وردت في المقدمات التى كتبت لبعض المؤلفات ، وكانت المقدمات تنطوى على عبارات التوفير للخليفة أو السلطان ، أو تنطوى على الزلى والتقرب إليه ، وهذه بدورها كثيراً ما تشوبها شائبة شائنة كلمات النفاق I ثم مم كان أيضاً ذلك الاستنتاج ؟ وهنا نجد ما هو أشد إغراقاً في الغرابة وإمعاناً في العجب II . . نجده يستمد رأيه هذا من بعض أبيات شعرية نظمها بعض الشعراء في العصر الأموي أو العصر العباسي لنيل بعض الحظوة أو قسط من المال لدى بعض الخلفاء II والشعر - كما يقولون - أعذبه أكذبه ، ، وإذا صح الاستدلال بالشعر للتدليل على بعض الحالات النفسية ، فكيف يستدل به في المسائل العلمية أو الفقهية ؟ فهل كان يصح للأستاذ وهو - من كبار علماء الدين - إذا أراد أن يبين لنا مثلاً حكمة التيمم ، أن يستدل بقول الشاعر العربي القديم :

ولو لم تلامس صفحة الأرض وجلُّها

لما كنت أدري حكمة التيمم II . .

والبيت - كما هو بَيِّن - قاله شاعر ماجن في الغزل (٥٢) .

(٥٢) وحسبنا هنا أن نذكر بعض أمثلة من تلك الأشعار التى يستدل بها الأستاذ عبد الرازق على وجود مذهب ينادى أصحابه بأن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى ، من تلك الأشعار قول أحدهم موجه خطابه إلى الخليفة :

ولقد أراد الله إذ ولاكها من أمة لإصلاحها ورشادها
وقول آخر :

ما شئتَ لاما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

(ج) - أما الدليل الذى يستند إليه الأستاذ عبد الرازق من أقوال تنسب للخليفة المنصور فما هو المرجع الذى يستند إليه بهذا الصدد ؟ هو - كما رأينا - كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه ، وهو كتاب قيم معروف من أمهات كتب الأدب العربى القديم . فهل يصح أن تعد كتب الأدب فى عداد المراجع فى المسائل الفقهية ؟ على أننا إذا أغضينا الطرف عن هذه الملاحظة الشكلية ، ولو أنها جوهرية فإننا إذا رجعنا إلى ما ينسب للخليفة المنصور من قول ذكره فى خطبته ، وإذا سلمنا جدلا بصحته فإننا نجد بعيدا عن الإدعاء أنه يستمد سلطته من الله ، أى بأنه ينادى بنظرية « الحق الإلهى » (أو « التفويض الإلهى » على حد التعبير الذائع) فالقائلون بهذه النظرية إنما يقولون بها لتبرير سلطتهم المطلقة التى لا يسمعون للشعب بأن يحاسبهم عليها ، والخليفة المنصور كان بعيدا عن الإدعاء بأن سلطته مطلقة ، وإنما الذى قاله كان ينبىء عن عكس مثل ذلك الإدعاء حيث ذكر أنه إنما يعمل وفق مشيئة الله وإرادته ، وهو يعرف أن هذه المشيئة أو الإرادة إنما ورد التعبير عنها فى القرآن والسنة ، أى أنه يعترف بأن سلطته غير مطلقة بل مقيدة بأحكام القرآن والسنة .

والواقع أن الخلفاء العباسيين الأولين (كما يقول الأستاذ الكبير أحمد أمين) قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية (٥٣) تعظيما لشأنها فى نفوس الناس ، لاسيما فى عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة العباسية فى عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التى صبغت بها الخلافة فى العصر العباسى مظاهر القدسية التى كانت تحاط بها البيعة للخلافة (٥٤) .

= راجع فى ذلك « الاسلام وأصول الحكم » للأستاذ عبد الرازق (المرجع السابق) ص ٨٠٧ .

(٥٣) أو بعبارة أدق : المبالغة فى صبغ الخلافة بصبغة دينية ، لأنه لا يمكن أن ينكر أن للخلافة صبغة دينية .

(٥٤) ومن مظاهر تلك الصبغة الدينية كذلك كما يقول الأستاذ أحمد أمين « أننا لا نرى مثلاً فى الدولة الأموية قاضيا اتصل دينيا وسياسيا بالخليفة كما اتصل =

(د) - أما ما يدعيه الأستاذ عبد الرازق من أنه كان هناك بين علماء المسلمين القدامى مذهب ثان يقول أنصاره أن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة ، وأن الأستاذ عبد الرازق وجد التعبير عن هذا المذهب « صريحا » في كلام العلامة الكاساني ، (٥٥) - فالواقع أننا إذا رجعنا إلى أقوال العلامة الكاساني التي نقلها الأستاذ عبد الرازق فإننا لا نجد فيها كلاما صريحا ولا تلميحاً إلى هذا المذهب ، وحسبنا أن نذكر أننا إذا رجعنا إلى مؤلف العلامة الكاساني الذي يشير إليه (وهو بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، - الجزء السابع) فإننا نجد أن أقوال الكاساني (التي نقلها الأستاذ عبد الرازق) إنما وردت في كتاب الكاساني : تحت عنوان « كتاب آداب القاضي ، وفيه يتكلم عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء ، وبيان حكم خطأ القاضي . . الخ ، وذلك ما لم يشير إليه الأستاذ عبد الرازق . فإذا كان العلامة الكاساني يريد أن يتكلم عن مذهب له بصدد نظرية السيادة ، وأنه يريد التعبير عن مذهبه في سيادة الأمة تعبيراً صريحاً ، فهل كان من المقبول أو المعقول أن يتكلم عن ذلك تحت ذلك العنوان ؟ وعلى كل حال فحسبنا أن نرجع إلى أقوال الكاساني فهي في الواقع صريحة الصراحة كلها في أنها لا تشير إلى مبدأ سيادة الأمة لا تصريحاً ولا تلميحاً . (٥٦)

أبو يوسف بالخليفة العباسي ، (هارون الرشيد) - راجع ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين (طبعة ١٣٧٥ هـ - ١٩٤٦ م) ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٥٥) الاسلام وأصول الحكم ص ١٠ .

(٥٦) أما ما ذكره العلامة الكاساني في (كتابه المذكور) : « بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، (الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ ص ١٦) فهو يتلخص (كما ذكر الأستاذ عبد الرازق في مؤلفه ص ١٠) في قوله : « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضي عن القضاء .. ولا يختلفان إلا في شيء واحد ، وهو أن الموكل إذا مات أو خلع ينزل الوكيل ، والخليفة إذا مات أو خلع لا تنزل قضاته وولاته ، ووجه الفرق أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضا ، وإذا بطلت أهلية الولاية فينزل الوكيل . والقاضي لا يعمل بولاية

٣ - المساواة الناجمة عن الامة مشكلة « السيادة » في الاسلام :

إن بعضا من المساوىء - فيما لاحظنا - قد نجمت عن إثارة بعض علماء المسلمين المعاصرين لهذه المشكلة ، إذ أدت بهم إلى إبداء آراء ، وإلى أن ينسبوا إلى بعض الخلفاء أو العلماء الأقدمين آراء أو اتجاهات تنبئ إلى الاسلام - من حيث لا يعلمون ومن حيث لا يريدون - أبلغ إساءة ، كما أنها تمسد خصومه بسلاح من أحد الأسلحة لمهاجمته :

(أ) - من ذلك قول بعض أولئك العلماء : أن بعض الخلفاء كانوا يقولون بأنهم يستمدون سلطتهم من الله ، وقولهم (أو بعبارة أصح وأدق : إدعاؤهم) أن بعض علماء المسلمين القدامى كانوا كذلك يرون ذلك (٥٧) ، أى أنهم كانوا يأخذون بنظرية التفويض الإلهي (أى الحق الإلهي المباشر) .

(ب) - ومن ذلك أيضا قول البعض الآخر بأن الدولة الاسلامية « ليست

= الخليفة وفي حقه ، بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم ، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم ، ولهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود ، والوكيل في النكاح . وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين ولايتهم بعد موت الخليفة باقية فيبقى القاضي على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالى ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته ، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة ، والعامة ولوه الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضا ، فهو الفرق بين العزل والموت ، - فإين هو الكلام الصريح أو حتى غير الصريح عن تلك النظرية الفرعية التي يطلق عليها نظرية (أو مبدأ) سيادة الامة والى تتمثل خاصيتها الأساسية في القول بأن للامة إرادة أو سلطة عليا ، ولا توجد إرادة أو سلطة عليا أخرى أعلى من إرادتها أو سلطتها .

(٥٧) ذلك هو ما ذكره الأستاذ على عبد الرازق - كما قدمنا - عن الخليفة المنصور ، كما ذكره عن بعض علماء المسلمين (مثل نجم الدين القزويني ، وقطب الدين الرازي ، وعبد الحكيم السيالكوتي) .

ديموقراطية ، إنما هي ثيوقراطية Theocracy ، (٥٨) .

« والثيوقراطية » - تعريفها كما يقول أصحابها - هي تلك المذاهب القائمة بأن السلطة مصدرها الله ، وأن الدولة إنما هي نظام إلهي أى من صنع الله (٥٩) .

(ج) - ويبدو كذلك أن القائلين بهذه الأقوال من علماء المسلمين قد فاتهم أنه لا شيء يسيء إلى الاسلام في نظر الغرب (بل وفي نظر علماء العصر الحديث بوجه عام) مثل الذى يقولون عن الاسلام . فالدولة الثيوقراطية - في نظر علماء الغرب - تعتبر أنها الشكل المعروف للدولة في حياة البشرية في حالتها البدائية (٦٠) وهذا يتعارض مع المبدأ الذى يتخذه علماء المسلمين لهم شعارا ، وينادون به

(٥٨) ذلك هو ما ذكره العالم الإسلامى أبو الأعلى المودودى (رئيس الجماعة الإسلامية بباكستان) في رسالته : « نظرية الإسلام السياسية » ، ص ٣٢ - ونلاحظ أن قوله بأن الثيوقراطية الإسلامية تختلف عن الثيوقراطية الأوروبية لا يخفف إلا قليلا من الأثر السيئ لأقواله في نفوس علماء الغرب عن الإسلام ، وهو ما يجب علينا أن نتلافاه ، بل أن ننهاء - راجع في بيان رأى المودودى تفصيلا بهذا الصدد (وملحوظاتنا عليه) كتابنا : « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » ، (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٥٥١ - ٥٥٦ ، أو (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٥٩) ينقسم أنصار « الثيوقراطية » ، أو القائلون بها إلى فريقين : فريق يأخذ بنظرية « الحق الإلهى المباشر » (أو « التفويض الإلهى » ، على حد التعبير الذائع) وفريق يأخذ بنظرية « الحق الإلهى غير المباشر » ، وهى التى يقول أصحابها أن الله لا يتدخل مباشرة لاختيار السلطة الحاكمة (أو الملك أو السلطان الخ) ، وإنما يتم تدخله بطريقة غير مباشرة أى عن طريق توجيه الحوادث وإرادة البشر توجيهها من شأنه أن يؤدي إلى ذلك الاختيار .

(٦٠) راجع كتاب « نظرية الدولة » ، Theory of the State للأستاذ بلنتشلى Bluntchli (الأستاذ الأسبق بجامعة هايدلبرج بألمانيا) الطبعة الثالثة للترجمة الانجليزية عن الألمانية ص ٦ ، ٣٤٥ - ويلاحظ هنا أن المؤلف يقصد هنا بنظرية الحق الإلهى المباشر .

ليلاً ونهاراً وهو : « أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان » . فهي إذاً ليست مقصورة على « حياة البشرية في حالتها البدائية » .

(د) - ويبدو كذلك أنه قد فاتهم أن أهم صورة من صور الشيوعية (وهي نظرية الحق الإلهي المباشر أو التفويض الإلهي) تعد اليوم في نظرنا - كما هو معلوم - مجرد حيلة أو وسيلة يستند إليها الملوك أو السلاطين لتبرير استبدادهم وسلطانهم المطلق ، وإن كانت تعد في البداية (أى في بدايه المناداة بها في القرون الوسطى) وسيلة للتخلص من نفوذ البابوات والامبرطرة . وحكام الاقطاع الذين كانوا يشاركون الملوك سلطاتهم .

— وفضلاً عن تلك المساواة فإننا إذا نظرنا حتى إلى مبدأ (أو بعبارة أصح : نظرية) سيادة الأمة الذي يعمده الكثيرون سمة من سمات التقدم والرقى في هذا العصر ، ودليلاً على الحرية بل وعنواناً لها ، فإنه يتبين لنا بالعكس أننا في هذا العصر قد أصبحنا في غير حاجة إلى هذه النظرية ، وذلك فضلاً عن أنها - عكس ما يعتقد الكثيرون - كثيراً ما تعد بالنسبة للحرية خطراً أو سلاحاً يسددها ، لا سلاحاً في يدها .

واليكم تفصيل ما أجملنا :

أولاً - عدم الحاجة إلى نظرية السيادة ، (وبخاصة نظرية سيادة الأمة) في العصر الحديث

الرأى السائد في هذا العصر - كما قدمنا - أن السيادة إنما تملكها الأمة ، ولقد كانت هناك في بعض العصور حاجة إلى استنباط نظرية سيادة الأمة ، فهل نحن بحاجة في عصرنا هذا إلى ما يسمى بنظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة ؟ - أننا نحن لا يرون ذلك ، وبياناً لذلك ندلي بما يلي :

(١) - زوال الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط تلك النظرية :

إننا وقد بينا الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية (أو مبدأ) سيادة الأمة بوجه خاص يتبين لنا أننا - في عصرنا هذا - في غير حاجة إلى تلك النظرية لسبب بدهى هو أن تلك الظروف التاريخية التي

أدت إلى استباطها أصبحت في ذمة التاريخ ، أى أنها لم تعد قائمة في عصرنا هذا فالملوك حين كانوا يدعون - قبل عصر الثورة الفرنسية - بأنهم أصحاب السيادة كانوا في الوقت ذاته يقيمون سيادتهم - كما قدمنا - على أساس نظرية الحق الإلهي المباشر (الشهيرة لدى المؤرخين وغيرهم من الباحثين باسم نظرية « التفويض الإلهي ») التي يقصد بها أن الملوك إنما استمدوا الحق في تلك السيادة (أو السلطة) من الله ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها إلى مبدأ « سيادة الأمة » كسلاح من أسلحة المكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الإلهي التي يستندون اليها ، بعبارة أخرى أن نظرية سيادة الأمة إنما استنبطت لتكون أحد معاول الهدم للملكية المطلقة المستندة على نظرية الحق الإلهي (٦١) - فحين كان رجال الثورة الفرنسية يقولون أن « السيادة للأمة » فإنما كانوا يقصدون : « أن السيادة ليست للملك » من ذلك يرى أن مبدأ سيادة الأمة في بداية ظهوره في العالم الدستوري ، وذلك حين قرره الجمعية التأسيسية في عصر الثورة الفرنسية إنما كان في جوهره ذا مغزى سلبى . ولسكننا نجد في العصر الحديث أنه لم تعد ثمة حاجة إلى هذا المبدأ (أو تلك النظرية) فقد أفلح الملوك عن مزاولة السلطان المطلق المستند إلى نظرية الحق الإلهي ، فإذا كان مبدأ سيادة الأمة إنما استنبط - كما قدمنا - ليكون بمثابة معول لهدم نظرية معينة يستند اليها نظام حكم مطلق ، وإذا كانت النظرية قد تم هدمها ولم يبق أثر لها فما فائدة هذا المعول إذا ؟ لماذا نبقى عليه ؟

مبدأ سيادة الأمة - لا يكفل الحرية :

أما القول بأن هذا المبدأ لا يكفل الحرية ، أو بعبارة أخرى : لا يحول دون الاستبداد ، فحسبنا دليلاً على ذلك أن نذكر أمثلة لبعض من مختلف أنظمة الحكم تقوم على أساس الاعتراف بمبدأ سيادة الأمة ومع ذلك عرف الاستبداد عن هيئاتها النيابية أو عن رئيس الدولة بها .

(٦١) سيبير Sibert : « دستور فرنسا » (طبع بباريس ١٩٤٦)

من هذه الامثلة نذكر حكم نابليون ذى الصبغة الدكتاتورية والذي كان يستند إلى دستور السنة الثامنة (وهو الصادر فى ديسمبر ١٧٩٩ فى عصر الثورة الفرنسية) وهناك رؤساء جمهوريات يجرى انتخابهم للرئاسة بواسطة الشعب (أى بواسطة الناخبين لا بواسطة البرلمان) ومع ذلك نجدهم يحكمون حكما دكتاتوريا ، وذلك رغم استنادهم ونظام حكمهم إلى مبدأ سيادة الامة ، فانتخاب رئيس الجمهورية بهذه الطريقة (أى بواسطة الشعب مباشرة) - كما يقول الفقيه الفرنسى الكبير بارتلى - يعد فى مقدمة العوامل التى أدت إلى ظهور الدكتاتورية فى دول أمريكا الجنوبية (٦٢) .

ونذكر أخيراً كمثال لميثة نيايية تقوم على أساس مبدأ سيادة الامة ، ومع ذلك كان حكمها حكما دكتاتوريا ، بل كان - فى الفترة التى سيطر فيها عليها روبسبير - حكما إرهابيا : تلك هى الجمعية النيايية التأسيسية المعروفة فى عصر الثورة باسم La Convention .

ومن الامور المتفق عليها لدى المؤرخين أن هذه الجمعية النيايية قد اتخذت من الإجراءات الاستبدادية ما لا يوجد له مثيل فى تاريخ الملوك والقيصرة المستبدين (٦٣) . وقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الامة وتحت الرعاية السامية لمبدأ سيادة الامة ، « فإذا كان هناك عصر واحد من العصور - كما يقول عميد الفقه الدستورى فى هذا القرن دوجى - كان فيه الإيمان بنظرية سيادة الامة على أشده فإن هذا العصر إنما هو عصر بداية الثورة الفرنسية حيث كان لهذا المبدأ على حد تعبير المؤرخ المعروف Tocqueville مؤمنون ومستشهدون كما لو كان دينا جديدا أصبحوا به يدينون » (٦٤) .

(٦٢) بارتلى « القانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٣٣) ص ١٥٠ .

(٦٣) راجع جوستاف لوبون Le Bon : « الثورة الفرنسية وبسيكولوجية

الثورات » (طبعة باريس ١٩٢٥) ص ١٩٨ .

(٦٤) ثم يقول : « لأنه لو لم تعلن نظرية سيادة الامة فى عصر الثورة الفرنسية

لسكان من المستطاع تجنب كثير من المساوىء بل ومن المستطاع تجنب كثير =

المبدأ مصدر للاستبداد

ان مبدأ سيادة الأمة لا يقف أثره عند تلك النتيجة السلبية التي أشرنا اليها وهي أنه لا يكفل الحرية ولا يحول دون قيام حكم استبدادي بل إن له أثرا ايجابيا، ذلك لأنه يعمل على زيادة أو مضاعفة تلك النزعة الاستبدادية ، أى أنه يعد مصدرا للاستبداد ، مشجعا على قيام حكم استبدادي . إن مثل هذا القول يبدو غير مقبول لاكتسيفه العقول ، ولكن يجب ألا يفوتنا أن هذا هو الذى حدث ويحدث فعلا في الواقع في الميدان السياسى (كما بينا) ، ومن ناحية أخرى فإن نظرية السيادة - وبالتالى نظرية سيادة الأمة - هي (كما قدمنا) نظرية فرنسية الأصل اصطنعها الفقهاء الفرنسيون لظروف تاريخية خاصة بهم ، ولأهداف معينة لهم ، ومن خصائص « السيادة » ، (كما يذكر رجال الفقه الفرنسى الذين اصطنعوا تلك النظرية) أنها «سلطة عليا لا تعرف فيما تنظم من علاقات - داخل الدولة - سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها أو أعلى منها ، ، أى أنها سلطة مطلقة لا حدود لها ولا قيود عليها ، فالمقصود إذا « بسيادة الأمة » في تلك النظرية هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا .

وهكذا يصبح من المستطاع أن يقوم في الأمة دكتاتور (كما حدث فعلا فيما بينا) يدعى - وقد يكون ادعائه أحيانا صحيحا (أى معبرا عن حقيقة) - بأن الأمة التي انتخبته رئيسا للدولة قد فوضت إليه سلطتها - التي أصبحت في الواقع سلطته - المطلقة (أى الاستبدادية) ، فالاستبداد ما هو إلا سلطة مطلقة غير ذات حدود أو قيود .

فهذا المبدأ - كما يقول الفقيه الفرنسى الكبير بارتلى - ينزع بأصحابه إلى اعتبار إرادة الأمة إرادة مشروع، وأن القانون يعد مطابقا لقواعد الحق والعدل لا لسبب إلا لأنه صادر عن إرادة الأمة (أو تمثيلها) ، ولذلك فإن المبدأ ينسب إلى الشعب صفة العصمة من الخطأ ، ولذلك فهو يؤدي بالشعب (أو بمن

= من المساوىء بل ومن الجرائم التي ارتكبت في ذلك الحين .

راجع : 188 - 128 p. Duguít : Leçons de droit public.

يمثله) إلى الاستئثار بالسلطة المطلقة أى إلى الاستبداد . وهذا هو ما يفصر لنا كيف أننا وجدنا في بداية عصر الثورة الفرنسية - أى تلك الفترة التى كانت فيها قوة الإيمان بمبدأ سيادة الأمة فى أعلى درجاتها - وجدنا أحد زعماء وفقهاء ذلك العصر (بايى Bailly) يقول فى الجمعية النيابية التأسيسية La Convention عبارته الشهيرة : « حينما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير ، (Quand la loi a parlé la Conscience doit se taire) .

« ولكن الضمير القانونى أصبح فى العصر الحديث - كما يقول بارثلى - لا يمكن أن يرضى بذلك الصمت » ، « ثم أنه بما يزيد من خطر ذلك المبدأ على الحرية أنه ليس هو الشعب - من الناحية العملية الواقعية - هو الذى يريد أو يتكلم ، وإنما هم بضعة أفراد (الحكام) هم الذين - فى الدول الديمقراطية - ينتفعون إذا بتلك العصمة عن الخطأ (تلك العصمة التى يسبغها ذلك المبدأ على الأمة) (٦٥) » .
خاتمة - بما تقدم يتبين أن الاسلام فى غير حاجة إلى إثارة تلك المسألة أو المشكلة التى لا تؤدى إلى حل مشكلة من مشكلاته ، وإنما تؤدى إلى خلق مشكلة جديدة الإسلام فى غنى عنها .

ولقد كان هذا المبدأ - فى بداية العهد به (كما قدمنا) - فى جوهره ذا مغزى سلبي ، بمعنى أنه كان يقصد به عدم الاعتراف بالمبدأ الذى كان سائدا (فيما قبل عصر الثورة) والذى كان يقرر أن الملك هو صاحب السيادة (٦٦) ، بعبارة أخرى أن المغزى الجوهرى لنظرية سيادة الأمة إنما كان يهدف إلى المناداة بأنه لا سيادة للملك .

لذلك فإنه يصح - فيما أرى - أن يسجل ذلك المغزى السلبي فى الدساتير بحيث يقتصر نصها على ما يلى : « لا سيادة للفرد ولا لجماعة على الأمة » ، فبذلك نستطيع أن نتجنب ما أشرنا إليه من مساوئ (أى أن نحول دون إتخاذ المبدأ بمثابة سناد للاستبداد) دون أن نفقد شيئا من مزايا النص على ذلك المبدأ .

(٦٥) بارثلى « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٦٦) لافاريير : « القانون الدستورى » ص ٣٨٠ - ٣٨٢ ، وراجع دوجى :

دروس القانون العام ، (طبعة باريس ١٩٢٦) ص ١٢٢ .

٣ - موقف الإسلام من مبدأ فصل السلطات

لا يأخذ نظام الخلافة - كما رسم صورته وقرر أحكامه وأركانها علماء المسلمين - بمبدأ فصل السلطات الذي يعد في مقدمة المبادئ الدستورية لأنظمة الديمقراطية الغربية .

وفي ذلك أحد المآخذ ، بل لعله أكبر المآخذ والانتقادات التي يوجهها البعض إلى نظام الخلافة (أو رئاسة الدولة الإسلامية) ، لأنه لا يأخذ بذلك المبدأ الذي يعده الفقه الدستوري الغربي أهم الضمانات لحماية الحريات .

فكان الخليفة - في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين - يستطيع أن يقوم بأعباء السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) . على أن هذا لا يعني أنه وحده الذي يقوم بهذه السلطات ، وأن غيره لا يمكنه القيام بها .

فهو يستطيع أن يفوض إلى غيره القيام بهذه السلطات ، وهو بلا ريب مضطر إلى ذلك حين اتسعت رقعة الدولة الإسلامية .

ثم يجب ألا يفوتنا أنه توجد - إلى جانب الخليفة - جماعة المجتهدين . ولقد جرى أبو بكر في عهد خلافته ، ومن بعده عمر في الصدر الأول من عهد خلافته (حين كانت الدولة الإسلامية لا تتجاوز حدودها شبه جزيرة العرب) على دعوة جمعيه تشريعية مكونة من الصحابة المجتهدين (أي من رؤوس الصحابة) ليقرروا ما يرونه في الحالات التي لا يجد فيها الخليفة نصاً صريحاً في القرآن أو السنة ، فإذا اجمعوا على أمر أخذ به الخليفة وأصدره ، ولقد كان يندر أن يختلفوا بحيث لا يحدث فيما بينهم اجماع ، وأكثر الأحكام الشرعية التي قيل عنها أنها كانت موضع اجماع الصحابة إنما شرعت في تلك الفترة ، والاجماع - كما هو معلوم - يعد المصدر الثالث من مصادر الأحكام الشرعية ، بعد القرآن والسنة (٦٧) .

(٦٧) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع الإسلامي للأستاذ الشيخ
خلاف (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

ويلاحظ أنه كان طبيعياً أن يحدث بينهم اختلاف في الرأي لأن أكثر نصوص الأحكام في القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على المراد منها (أى ليست يقينية المعنى أو المراد منها) بل هى ظنية الدلالة (٦٨).

الخلاصة أن التشريع - فى المصدر الأول من عهد الخلفاء الراشدين - كان يصدر من الخليفة وحده حين يوجد خلاف بين المجتهدين الذين تضمهم الجمعية التشريعية .

وفى الحالات التى كان يوجد فيها نص (من قرآن أو سنة) كان الخليفة لا يلجأ

== ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن العرف قد جرى فى مناقشات مجلس الوزراء بريطانيا على أن تستمر مناقشاته إلى أن يتمكن من إصدار قراراته بالاجماع .
راجع بوردو Burdeau : « القانون الدستورى والانظمة السياسية » (طبعة باريس ١٩٥٩) ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٦٨) وكان طبيعياً كذلك أن يزداد بينهم (بين الصحابة) الاختلاف فى رأى (أولاً) لامتداد فتوحات المسلمين وتفرق رؤوس الصحابة المجتهدين فى مختلف الامصار فلم يعد اجتماعهم جميعاً فى المدينة أمراً ميسوراً ، (وثانياً) لاختلاف ظروف البيئة التى تحيط بكل منهم ، ولعدم تدوين السنة فى ذلك العهد (حيث أن عهد التدوين (للسنة وفتاوى الصحابة والتابعين وتابعى تابعيهم) قد بدأ منذ بداية القرن الثانى الهجرى وانتهى فى أواسط القرن الرابع الهجرى) .

راجع فى ذلك كتاب علم أصول الفقه للشيخ خلاف (المرجع السابق) ص ٣١٣ ، وكذلك بحثه : « السلطات الثلاث فى الاسلام ، منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦ ص ٤٣٩ - ٤٤٤ .

ويلاحظ أن رجال التشريع أو الإفتاء لم يكتسبوا هذه الصفة من تعيين الخليفة لهم أو من انتخاب الأمة إياهم ، وإنما استمدوا هذه الصفة من ثقة المسلمين بهم ، كما وثقوا بأسائرتهم من الصحابة ، واطمأنوا إلى عدلهم وعلمهم وفقهم ، فرجع إليهم الولاية والقضاة والأفراد .

راجع علم أصول الفقه (المرجع السابق) ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

إلى تلك الجمعية التشريعية فيما يريد إصداره من تشريع أو قرار . (٦٩)

تعليق على النقد - ذكرنا أن في مقدمة الانتقادات التي توجه إلى نظام الخلافة في الإسلام أن الخليفة يستطيع أن يجمع بين السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وأنه بذلك لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات ، ذلك المبدأ الذي يعد أهم الضمانات لحماية الحريات .

والرأى عندى أننا إذا رجعنا إلى الواقع : إلى التاريخ ، إلى صدر الإسلام وبخاصة في عهد أبي بكر وعمر (٧٠) ، فإنه يتبين لنا أن قوة الوازع الدينى - الذى حملهم على الزهد فى متاع الدنيا وما فيها من حكم وسلطان - كان خير ضمان من ضمانات الحريات ضد نزعات اساءة استعمال السلطة والاستبداد ، وخير ترياق ضد نشوة السلطة التى تلعب بالرؤوس كما تلعب بها نشوة الخمر .

ولكن ذلك الوازع الدينى العميق قد ضعف فيما بعد على النفوس سلطانه ، وولى بعد زمان الخلفاء الراشدين زمانه ، وانقلبت الخلافة - كما يقول ابن خلدون - إلى ملك منذ عهد خلافة معاوية . ولذلك أصبحنا نرى من بعض الخلفاء والولاة بعض مظاهر سوء استعمال السلطان ، مما وصل بهم حتى حد الاستبداد والظلم . ومع ذلك فإنه يجب ألا يفوتنا أن نظام الخلافة - كما صورته علماء الفقه الإسلامى - لا يصح أن يعد أصلاً من أصول الحكم فى الإسلام (٧١) ، ومن ناحية أخرى فإنه

(٦٩) راجع للاستاذ الكبير الشيخ على الحنيف ، محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ، (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ حيث يذكر بصدد الفترة التى أعقبت وفاة الرسول : « إن ما اختلفوا فيه قالى الخليفة أمره » .
وراجع « السلطات الثلاث فى الإسلام » ، للاستاذ الشيخ خلاف (مجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦) حيث يشير (ص ٤٤١) إلى الخلفاء بين من لهم سلطة التشريع فى ذلك العهد .

(٧٠) ولستطيع أن نضيف اليهما عهد الخليفة العظيم عمر بن عبد العزيز .
(٧١) لبيان ذلك تفصيلاً راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام » ، أو كتابنا « الشريعة الإسلامية كصدر أساسى للدستور » .

يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار الملاحظات التالية (٧٢) .

(١) ذكر مونتسكيو أن التاريخ يشهد بأنه إذا اجتمعت سلطة الحكم في قبضة يد فرد واحد أو هيئة واحدة (سواء كانت الهيئة مجلس رئاسة أم برلمان أم مجلس وزراء الخ) أدى ذلك إلى إساءة استعمال السلطة بل وإلى الفساد والاستبداد ، وهذا صحيح في غالبية الحالات ، لا في جميع الحالات .

وحسبنا بياننا لذلك أن نشير إلى مثالين : أحدهما سابق على نظرية مونتسكيو (بصدد مبدأ فصل السلطات) ، والثاني لاحق ، أى بتاريخ قال لتاريخها .

أما المثال السابق : فهو ما شوهد في صدر التاريخ الإسلامى - كما بينا - من أنه أمكن الاستعاضة بالوازع الدينى عن مبدأ فصل السلطات الذى لم يستطع أن يكون درعا ضد إساءة استعمال السلطة والاستبداد مثل ما كان ذلك الوازع الدينى . ولكن مونتسكيو - شأنه شأن غيره من فلاسفة ومفكرى القرن الثامن عشر فى أوروبا - إنما يوجهون أكثر عنايتهم فى دراساتهم التاريخية إلى تاريخ اليونان القديمة التى يعدون حضارتها أصل الحضارة الغربية الحديثة ، وذلك دون أن يوجهوا عناية ما إلى التاريخ الإسلامى .

أما المثال اللاحق فهو خاص بسويسرا : فسويسرا طبقاً لدستورها الذى وضع عام ١٨٤٨ أى بعد أن نادى مونتسكيو بنظريته فى «فصل السلطات» بنحو قرن من الزمان ، سويسرا - كما قدمنا - لا تأخذ بمبدأ فصل السلطات (إذ أن الهيئة النيابية بها تجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية) . ومع ذلك فإن الحريات مكفولة فيها إلى حد يفوق الكثير من البلاد التى أخذت بهذا المبدأ ، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التى تأخذ بهذا المبدأ بصورة متطرفة . ذلك لأن فى سويسرا - من أجل كفالة الحريات وحمايتها من نزعات الاستبداد - عوامل وعناصر أخرى غير ذلك المبدأ تفوقه من حيث الأهمية ، فى سويسرا نجد بيئة

(٧٢) وفضلاً عن هذه الملاحظات فهناك انتقادات يوجهها الماركسيون إلى مبدأ فصل السلطات . يراجع فيها كتابنا « مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، (الطبعة الأولى لسنة ١٩٦٦) ص ٦٥٠ ، ٦٥١ .

سياسية معينة توفرت فيها عدة عناصر قامت بحائلا دون قيام نزعات اساءة استعمال السلطة والاستبداد ، وتتلخص تلك البيئة أو هذه العناصر فيما يلي :
تأصل النزعة الديمقراطية وروح حب الحرية في الشعب السويصري ، وما يتصف به من روح اعتدال واتزان ، ومن ضعف نزعات الشهوات السياسية (شهوة الحكم ونزعة حب السيطرة (٧٣) .

(ب) اختلاف الناحية العملية (الواقعية) مع الناحية النظرية : إننا إذا نظرنا إلى تطبيق ذلك المبدأ من الناحية العملية ، فإنه يتبين لنا أن ما يهدف إليه من قيام مساواة وتوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية هو أمر يعد من عسير الأمور بل من محالها ، أى أنه لا يمكن تحقيقه إلا فوق الورق ، فالواقع أننا نشهد عدم مساواة وعدم توازن بين هاتين السلطتين في الحياة العملية السياسية ، وذلك رغم ما يكون قد تقرر لها من المساواة والتوازن في نصوص الدساتير طبقاً لما يقضى به ذلك المبدأ . الواقع أننا نجد دائماً كفة إحدى هاتين السلطتين - في الحياة العملية السياسية - ترجح على الكفة الأخرى .

فلقد نادى مونتسكيو بنظريته المتعلقة بفصل السلطات ، قبل ظهور النظام الحزبي المعروف في البلاد النيابية في القارة الأوروبية أو القارة الأمريكية في الأنظمة النيابية الحديثة ، أما بعد نشأة هذا النظام الحزبي فافتقدنا شاهد أحد أمرين :

١ - الأمر الأول : إما أن يكون البلد لا تتمدد فيه الأحزاب تعدداً يحول دون فوز حزب واحد بأغلبية مطلقة في الانتخابات بحيث يستطيع أن يؤلف وحده الوزارة ، كما هو الحال في غالبية الحالات في إنجلترا حيث نجد عادة - ولا نقول دائماً - حزباً قوياً منظم يظفر بأغلبية المقاعد النيابية ، وفي هذه الحالة نجد الحزب الفائز يشكل الوزارة من زعمائه في البرلمان ، لذلك كان طبيعياً أن نجد الوزارة هي التي توجه سياسة الحكم ، وأنها هي ذات الكفة الراجحة على كفة

(٧٣) لزيادة التفصيل راجع في كتابنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » (آية طبعة من الطباعات) موضوع : « النظام السويصري وحكومة الجمعية النيابية » .

البرلمان في ميزان السلطان حتى أنه كثيراً ما يطلق رجال الفقه الدستوري على الحكومة في إنجلترا د حكومة الوزارة . وفي الولايات المتحدة الأمريكية نجد أن كفة رئيس الجمهورية هي الراجحة على كفة البرلمان في ميزان السلطان ، وذلك رغماً من أن الدستور الأمريكي يأخذ بمبدأ الفصل التام بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ، ويقرر المساواة بين الرئيس (باعتباره صاحب السلطة التنفيذية) والبرلمان أو الكونغرس Congress (باعتباره صاحب السلطة التشريعية) (٧٤) .

٢ - الامر الثاني : وإما أن يكون البلد من البلاد التي نكبت بتعدد الأحزاب تعدداً يحول دون قيام حزب قوى يستطيع أن يظفر في الانتخابات بأغلبية الأصوات وأغلبية المقاعد البرلمانية ، حتى يمكنه أن يؤلف الوزارة وحده ، وفي هذه الحالة لا يمكن تأليف وزارة إلا إذا كانت مستندة إلى بضعة أحزاب ، وهي المعروفة بالوزارة الائتلافية ، والمعروف عن الوزارات الائتلافية أنها - في غير أوقات الأزمات والاختار التي تهدد الدولة - وزارات ضعيفة غير مستقرة نظراً لكثرة ما يقوم من المنافسات والخلافات بين أعضائها الذين ينتمون إلى أحزاب مختلفة ويدينون بالولاء والطاعة لزعماء مختلفين ، ففي مثل هذه الحالة نجد الوزارة ضعيفة أمام البرلمان بحيث ترجح كفته على كفتها في ميزان السلطان ، كما كان الشأن في فرنسا قبل قيام الجمهورية الفرنسية عام ١٩٥٨ وعهد رئاسة الجنرال دي جول .

ملاحظة ختامية : يجدر بنا في مقام الختام أن نوجه الانظار إلى أنه إذا كان نظام الخلافة - بالصورة التي رسمها علماء المسلمين - لا يأخذ بمبدأ فصل السلطات ، وإذا كان هذا المبدأ غير معروف لدى علماء الفقه الإسلامى ، فإنه يجب ألا يفهم من ذلك أن الإسلام ينكر الأخذ بهذا المبدأ إذا قضت المصلحة ، بالأخذ به ، ومن باب أولى إذا قضت به ضرورات كفالة الحريات ، هذا فضلاً عن أن الخلافة - طبقاً للرأى الصحيح فيما رأينا (وكما قدمنا) - تعد من المصالح العامة التي تترك إلى الأمة تنظيمها بما تمليه مصالحها ، ثم أن تنظيم العلاقات بين مختلف السلطات في الدولة لا يعد تشريعاً عاماً (أى لا يعد ذا حجية ملزمة لجميع المسلمين في كل زمان ومكان) وإنما يعد تشريعاً زمنياً (أى مؤقتاً) كما بينا .

(٧٤) لزيادة التفصيل راجع في كتابنا « القانون الدستورى والانظمة السياسية » موضوع النظام الرئاسى الأمريكى .

المبحث الثالث مبادئ الماركسية (وبخاصة من الناحيتين السياسية والاقتصادية) وموقف الاسلام

- كلمة مهيديّة : مذهب ماركس هو ذلك المذهب الذى تقوم على أساس مبادئه ونظرياته أنظمة الحكم فى الإتحاد السوفيتى ودول الديمقراطيات الشعبية ، وهى البلاد المعروفة بالبلاد الشيوعية ، وكثيرا ما يطلق عليها الدول الاشتراكية ، أو دول المعسكر الشرقى ، لأنها تشمل - فضلا عن الصين الشعبية - الكثير من دول شرق أوروبا مثل تشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية والمجر ورومانيا وبلغاريا والبايما (١) .

صعوبة دراسة هذا المذهب : يجدر بنا أولا أن نوجه الأنظار إلى أن دراسة هذا المذهب الذى يحدون له بين هذه السطور الشرح البين الميسر ، هى من أدق وأشق ما عرفت من أنواع الدراسات ، إذ نجد بنيسانه قد قام فى ساحة الكثير من المؤلفات حتى أن بعض كبار علماء الفقه الدستورى الفرنسى يذكر أنه يندر أن نجد حتى بين الماركسيين أنفسهم من وسعها جميعها علماً وفهماً (٢) ،

(١) يلاحظ أن يوغوسلافيا ولو أنها تعد فى عداد البلاد الشيوعية ، إلا أنها لا تعد من دول المعسكر الشرقى ، الذى يتزعمه الإتحاد السوفيتى ، وذلك نظراً للخلاف الحاد الذى حدث بين المارشال تيتو (رئيس يوغوسلافيا) عام ١٩٤٦ وبين ستالين الذى كان المسيطر على الإتحاد السوفيتى .

(٢) ذكر لنا الأستاذ برونيه R. Brunet الذى كان أستاذاً للقانون الدستورى بقسم الدكتوراه بكلية الحقوق بجامعة الإسكندرية فيما بين عامى ١٩٤٧ ، ١٩٥١ (كما كان أستاذاً سابقاً بالجامعات الفرنسية) وقد كان مذهب ماركس من الموضوعات التى يقوم بتدريسها ، ذكر لنا أنه نظراً لضخامة كتاب « رأس المال » الذى تبلغ أجزاءه الثلاثة بضعة آلاف من الصفحات فإنه يشك أن ==

ثم أن هذه المؤلفات قد تخللها الكثير من المناقذ والثغرات التي يتفقد منها تيار
النفص والغموض ، ذلك الغموض الذي طبعت بطابعه الفلسفة الألمانية والفكر
الألماني ، ويجب ألا يفوتنا أن ماركس ألماني يهودي الأصل ، والمذهب - كما هو
معروف - ذو نزعة إلحادية ، ثم أن أموالا طائلة تنفق - سرا وعلانية - من أجل
الدعاية للمذهب وللأنظمة الماركسية (أي الشيوعية) ، وكذلك من أجل الدعاية
ضده وضدها .

ثم أن هنالك المصالح والشهوات والنزعات النفسية والعوامل المتصلة بالبيئة
وهي جميعها تلعب - لدى الكثيرين - دوراً كبيراً في التعصب للمذهب أو في
التعصب ضده ، بحيث لا يغدو للفكر ولا للدالة العقلية لديهم أثر في الميل إليه ، أو
في الميل عنه ، في الاقتناع أو في الاقناع باحدى وجهات النظر ، كما هو الشأن
بوجه عام في الميدان السياسي الذي تزدهم - فيه إلى جانب المبادئ والمثل العليا -
المصالح والأهواء والشهوات . « إنه إذا كان العقل هو الذي يخلق العلوم (كما
يقول عالم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون) فإنها العقائد والأهواء والشهوات
هي التي تسيطر على حياة الرجال وتسطر تاريخ الأمم » (٣) . فالميدان السياسي
- في هذا المقام - يختلف عن الميدان العلمي .

== أحداً من كتبوا عن ذلك المذهب استطاع أن يقرأ في دقة وإمعان جميع
ما كتب في ذلك الكتاب . وكما يقول أحد أساتذة الإقتصاد Daniel Villey :
« هنالك لمذهب ماركس صورة رسمتها أقلام أولئك الذين لم يقرءوا ما كتبه
ماركس » .

ذلك هو ماورد في كتاب للأستاذ فيديل Vedel : « القانون الدستوري » ،
(طبع بباريس عام ١٩٤٩) ص ٢٠٢ . وجدير هنا بالذكر أن الجزء الأول
من كتاب « رأس المال » صدر في حياة ماركس عام ١٨٦٧ ، وقد أصدر صديقه
وزميله إنجيز Engels (بعد وفاة ماركس) الجزء الثاني من ذلك الكتاب
عام ١٨٨٥ والثالث عام ١٨٩٤ .

(٣) وفي ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون Le Bon :

La raison crée la science; les sentiments, les passions, et les
= croyances mènent l'histoire .

مذهب ماركس ليس مجرد مذهب اقتصادى . وكذلك بما يحذر توجيه
الانظار إليه أن هذا المذهب ليس - كما يظن البعض - مجرد مذهب اقتصادى ،
إنما هو فى الواقع عبارة عن نوع من الفلسفة التى تحمل فى طيها أربعة مذاهب :
مذهب اقتصادى ، وسياسى ، وإجتماعى ، ودينى . والنواحى الاقتصادية
والسياسية والإجتماعية نجدها فى هذا المذهب بمثابة سلسلة متصلة الحلقات ، إذا
جذبت إليك أحدها جذبت إليك إليها ما عداها ، لذلك كان الاختصار على دراسة
إحدى هذه النواحى قصوراً عن فهم هذا المذهب فهما سليماً .

خلاصة ما تقدم أننا حين نريد أن نتكلم عن مبادئ نظام الحكم فى الدول
الماركسية فإنه لا يجوز لنا أن نأخذ بالنهج الذى نأخذ به عادة لدى الكلام عن
نظام الحكم فى الدول غير الماركسية ، وهو أن تقتصر على دراسة الناحية السياسية
(أى الدستورية) أو على المذهب السياسى الذى يقوم نظام الحكم على أساسه ،
بل يجب علينا ألا تقتصر على الجانب السياسى لمذهب ماركس ، بل علينا كذلك
أن نعرض - إلى حد ما - للجانب الاقتصادى والإجتماعى ، وكذلك للجانب
الفلسفى ، وأن نعرض لذلك كله بالقدر الذى يعد ضرورياً لالقاء بعض الأضواء
على مبادئ نظام الحكم الماركسى .

= وهى العبارة التى ترجمناها تلك الترجمة المشار إليها فى متن الكتاب . وقد وضع
الدكتور لوبون هذه العبارة على غلاف كتابه المعروف : « الآراء والمعتقدات » ،
(Les Opinions et les Croyances) كشعار له .

الفرع الأول

النظريات والخصائص العامة للماركسية

— ١ —

نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية)
(Matérialisme Dialectique)

تعد المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) هي الأساس الفلسفي لمذهب كارل ماركس (٤).

تعريف : المادية الجدلية - كما يرى - ذات شقين : مادية ، وجدلية .

فالاولا - المادية (وصيغتها الاخلادية) . ويقصد بالمادية : « الفهم المادي للعالم ، أى فهم الطبيعة كما هي ، دون اضافة غريبة عنها ، أى استبعاد أى مفهوم ميتافيزيقي (أى غيبى) » (٥) ، بما فى ذلك الاعتقاد بوجود الخالق . فطبقا لهذه

(٤) راجع « الجدلية والاشتراكية العلمية ، بحث منشور بمجلة « مصر المعاصرة » ، (التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والاحصاء والتشريع) عدد اكتوبر ١٩٦٧ ، كنبه الدكتور جلال أحمد أمين (أستاذ مساعد الاقتصاد السياسى بكلية الحقوق بجامعة عين شمس) وهو - فيما تبين لنا - من خير من كتبوا بروح علمية صادقة فى هذا الموضوع الذى يشوبه الغموض والتعقيد إلى حد بعيد وهو موضوع الماركسية ، ولعله خير من كتب فى أشد نظرياته غموضا وتعقيدا ، وهى نظرية « المادية الجدلية » . ولقد ورد فى بحثه القيم (المشار إليه) ص ١٤ أن لينين ذكر عن الماركسية أنها « تعنى المنطق الديالكتيكي » (يقصد : نظرية المادية الجدلية) ، وأن ستالين ذكر عن المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) بأنها « هى النظرية العامة للحزب الماركسى اللينينى » .

ويقول فى بحثه (ص ٥٥) « ان المادية الجدلية - فى نظر الماركسية - هي الأساس الفلسفى للاشتراكية » . ويلاحظ أنه يعنى هنا « بالاشتراكية ، الاشتراكية الماركسية » .

(٥) كلمة « ميتافيزيقا » ، هى - كما هو بين - كلمة افرنجية وضعت فى قالب =

الفلسفة المادية تعد المادة هي العنصر الأول والسابق على الفكر ، وأن الفكر مشتق منها ، وكذلك شأن الغرائز والملكات (٦) .

كما تقدم يرى أن المادية، تنطوي على انكار المعتقدات الدينية ، أي أنها ذات صبغة إلحادية (٧) .

ثانيا : الجدلية (أو الديالكتيكية) : الجدلية، هي ترجمة لكلمة الديالكتيكية المشتقة من كلمة يونانية تعني تبادل الحجج أو الحوار والجدل ، ففي الجدل يعرض أحد الطرفين المتجادلين قضية أو مسألة معينة فيشكرها الطرف الآخر مقدما بذلك نقيضها ، وفي الحوار أو الجدل يتنازل عادة كل من الطرفين المتنازعين عن بعض عناصر رأيه إذ يأخذ ببعض وجهات نظر خصمه ، وهنا يحدث أول توفيق بين الأضداد ، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى نتيجة (أي وجهة نظر)

عربي ، والكلمة الافرنجية الفرنسية هي *métaphysique* والترجمة الحرفية لهذه الكلمة هي « ما بعد الطبيعة » ، وكلمة « الطبيعة » كما هو معروف هي ترجمة لكلمة *physique* . ويرجع سبب أو أصل هذه التسمية لكلمة « ميتافيزيقا » إلى أن ارسطو - الذي كتب في مختلف فروع المعرفة - كتب في المسائل الغيبية (التي لا تدرك بالحواس) « بعد » أن عالج في الكتاب المسائل المتصلة بعلم « الطبيعة » الذي يعالج دراسة المسائل التي تدرك بالحواس (أي المحسوسة) . وكثيرا ما يسهر عن « الميتافيزيقا » بعلم (ما وراء الطبيعة) .

(٦) راجع للاستاذ الدكتور جلال أحمد أمين مؤلفه « مقدمة إلى الاشتراكية » (طبعة ١٩٦٦) ص ٦٩ - ٧١ .

(٧) لقد أصبح ماركس - كما يقول لينين - ماديا منذ عام ١٨٤٤ وأن هذه المادية التي لم تكن في القرن الثامن عشر نضالا ضد المؤسسات السياسية الراهنة ، وكذلك ضد الدين واللاهوت *théology* فحسب ، بل ضد كل ميتافيزيقية . راجع كتاب لينين : « مصادر الماركسية الثلاثة » ص ٢٠ (من مطبوعات دار التقدم بموسكو) وأنظر في ذلك أيضاً : Marx : Selected Works : الجزء الأول ص ٢٤ (الترجمة الانجليزية للطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) .

جديدة يأخذ بها كل منهما ، اللهم إلا إذا كان الاتفاق لم يتم فيما بينهما ،
ولقد أخذ ماركس (وزميله انجيلز) فكرة أو نظرية « الجدلية » عن
الفيلسوف الألماني هيغل Hegel الذي عاش فيما بين عامي ١٧٧٠ و ١٨٣١) .
ولقد استعمل هذا الفيلسوف هذه الكلمة للتعبير عما كان يراه من وجود تناقض
أو تضاد بين الأشياء (والأفكار) ينتهي عادة بالتوفيق بينها في صورة ظهور
أشياء (أو أنظمة) أو أفكار جديدة (٨) .

(٨) فكل شيء (أو نظام) - كما كان يرى هيغل - ينطوي على عناصر
نقيضه ، واجتماع النقيضين - فيما يرى - ليس مقصورا على الفكر وحده ، بل
يشمل الأشياء المادية أيضا ، فالمادة دائمة التطور والحركة حتى ولو بدت لنا
ساكنة ، وهذه الحركة ما هي إلا صراع المتناقضات في داخلها ، فالمادية - كما
يرى هيغل - تتقدم بفعل ورد فعل (réaction) بين النزعات المضادة ،
فمصور السلطة تتبعها عادة عصور إباحية وفوضى ، ومن اتحاد الاثنين تنشأ
« مرحلة من الحرية » .

راجع قصة الفلسفة الحديث ج ٢ ص ٢٦٥ للأستاذين أحمد أمين وزكي
نجيب محمود .

كلمة فقد - هنا على ما ذكره هيغل بعض ملحوظات :
(فأولا) كان الأدق أن يذكر « عصور السلطة المطلقة أو ذات الصيغة
الاستبدادية » ، لا « عصور السلطة » ، فحسب ، وبدى أن هيغل كان يقصد
ما نعتيه .

(ثانيا) أن تلك العصور (عصور السلطة المطلقة) تتبعها عادة إما مرحلة
من الحرية أو حركات انقلابية أو ثورية كما يدلنا على ذلك بوجه خاص تاريخ
الثورة الفرنسية .

(ثالثا) أن مرحلة الحرية (لا عصور السلطة المطلقة) هي التي تتبعها
« عصور إباحة وفوضى » ، وذلك حين تخرج الحرية عن نطاق حدودها وقيودها .
(رابعا) أنه إذا صح القول بأن « المادة دائمة التطور » (أو التغير) ،
أخذاً بما يقوله علماء الجيولوجيا (علم طبقات الأرض) من أن « كل ما في »

ويقول هيجل : أن التناقض هو أساس الحركة كلها ، إن التناقض يحمله الشيء في داخله وهو وحده الذى يجعل هذا الشيء يتحرك وينشط ، (٩) .

بعبارة أخرى أكثر إيضاحاً : أن هيجل يرى أن حركة التطور والتقدم للبيئة الاجتماعية لا تسير بخطوات مطردة هادئة ، بل إن عوائق تعترض طريقها من حين لآخر ، فالتطور هو ثمرة أو نتاج توتر (أو صراع) مستمر بين قوى متضادة ، وهذا الصراع أو الصدام يكفل استمرار تحرك ذلك التطور إلى الأمام على الدوام .

ولكن ماركس يرى - خلافاً للفيلسوف هيجل - أن هذه القوى المتصارعة - هى قوى اقتصادية ، أى أن العوامل الاقتصادية (لا الأفكار) هى التى تدير حركة عجلة التاريخ (١٠) .

قوانين الجدلية - قسم ستالين الجدلية إلى أربعة قوانين :

(١) قانون الارتباط ، (٢) قانون التطور ، (٣) قانون الحكم والكيف ، (٤) قانون التناقض . وقد أخذ ماركس - كما ذكرنا - الجدلية عن هيجل .

١ - قانون الارتباط - يقول هيجل أن الناس درجوا على أن يروا أجزاء

= الوجود يتطور ويتغير حتى الصخور ، إذ هى تتأثر وتتغير بفعل الرياح والعواصف وغيرها من العوامل المعروفة ، بعوامل التعرية ، ، وهى تغيرات لا تظهر للعين المجردة ، إلا أن هيجل لم يبين لنا كيف ، أن المادة دائمة الحركة ، ، كيف أن الجبال أو الصخور أو المنازل دائمة الحركة ١٩ .

(٩) راجع فيما تقدم (بما فى ذلك ما ذكرناه نقلاً عن كتاب « قصة الفلسفة الحديثة ») : كتاب الدكتور جلال أحمد أمين (المرجع السابق ذكره) ص ٢٨ - ٤٠ .

(١٠) راجع « كارل ماركس ، تأليف Isiah Berlin إيسيا برلين - ترجمة عبد الكريم أحمد - مراجعة سامى عاشور (من مجموعة الفكر السيامى والإشتراكي) ص ١٠٣ - وراجع كذلك « مقدمة إلى الاشتراكية » (المرجع السابق ذكره) ص ٦٩ - ٧٣ .

الكل منفصلة ، أى أن يروا كل جزء كوحدة مستقلة . وصواب الرأى أنه ليس ثمة جزء مستقل (١١) .

وأنه لى نكسب معرفة حقيقية بشيء ما يجب أن ندرس كل جوانبه وعلاقته ، وأن أحد الأهداف الأساسية للجدلية المادية هو دراسة العالم ككل مترابط ومتكامل ، (١٢) .

٢ - قانون التطور - يقول انجيز ، أن الحركة والتغير هما سنة الوجود، أى سنة الطبيعة والمجتمع .

ويشمل قانون التطور الظواهر المادية والظواهر المعنوية أو الفكرية معا .
وما ذكره أحد كبار الباحثين السوفيت ، أنه لى تصبح معرفتنا بالشىء معرفة حقيقية يجب أن ندرسه فى تطوره ، فى حركته الذاتية ، فى تغيره .
والواقع أن التأكيد على التطور هو بمثابة رد فعل ضد بعض الأفكار المضادة (١٣) .

٣ - قانون الكم والكيف - ان التطور - هذا القانون العام الذى تخضع له الاشياء المادية والأفكار يتخذ - طبقا لنظرية الجدلية - شكل تغير فى الكم يتحول

(١١) وقد كرر مثل هذا القول من قبل كل من انجيز ولينين - راجع « الجدلية والاشتراكية العلمية » (البحث السابق ذكره) ص ٤٥ ، ٤٦ .
(١٢) ذلك هو ما ورد فى كتاب جديد فى الفلسفة صادر عن الاتحاد السوفيتى ، وكان ذلك نقلا عن البحث المشار إليه للدكتور جلال أحمد أمين عن « الجدلية والاشتراكية العلمية » .

(١٣) يقصد بهذه « الأفكار المضادة » : ماذهب إليه بعض الفلاسفة من أن التغير مستحيل وأن ما يتغير ما هو إلا السطحى أو الظاهرى . وقد قام أنصار نظرية الجدلية ببيان أن فلسفة السكون أو الثبات كثيراً ما تكون غير علمية ، وكثيراً ما ترتبط بالرجعية ، إذ أن هذه الفلسفة يمكن استخدامها سلاحاً للتحويل من أية محاولة للإصلاح .

راجع : « الجدلية والاشتراكية العلمية » ، ص ٥١ .

في مرحلة معينة إلى تغير في الكيف (أى في النوع) . وبياننا لذلك يذكر
بعض أمثلة أهمها : أن ما يحدث من تغير النسبة - في الكم - بين العناصر المكونة
لمادة معينة هو أمر يؤدي أحيانا إلى تحويلها إلى مادة أخرى ، مثل تحول الماء
لدى تغيير درجة حرارته إلى بخار أو إلى ثلج .

ومن تلك الأمثلة ما أشار إليه إنجيلز من أن كلا من النسب المختلفة التي يتم
بها اتحاد الاوكسيجين والنيتروجين ينتج مادة مختلفة من حيث الكيف (النوع) -
عن المادة الناتجة عن أية نسبة أخرى (١٤) .

٤ - قانون التناقض (والتوفيق بين الاضداد أو المتناقضات) . - هذا
القانون يعد أقرب هذه القوانين الأربعة إلى تسمية الجدلية بهذا الاسم . إذ أن
الفيلسوف هيجل - صاحب نظرية الجدلية ، قد اختار هذه التسمية للتعبير عن
التناقض والتوفيق بين الاضداد ، ، إذ ينطوي الجدل على عرض لأفكار
متناقضة ثم العمل على التوفيق فيما بينها .

ولسكن نظرية الجدلية غير مقصورة على تقرير أن كل شيء يحمل في
باطنه نقيضه ، بل أنها تعتبر التناقض كذلك أساس أو سبب الحركة والتطور .
وفي ذلك يقول إنجيلز : « أن الحركة ذاتها تعنى وجود تناقض ، ، ويقول
الجدليون : أن سبب التطور هو الصراع (أى التناقض الحاد) بين الاضداد .
وفي الحياة الاجتماعية نجد أن تطور الرأسمالية إلى الاشتراكية سببه صراع

(١٤) ومن تلك الأمثلة مثال العمل الفاضل إذا تكرر فإنه يتحول إلى
رذيلة ، - راجع الجدلية والاشتراكية العلمية ، (البحث السابق الإشارة إليه)
ص ٥٣ ، ٥٤ .

ولعله يقصد بالمثل الأخير - فيما نرى - التعبير عن الرأي الذي عبر عنه
الفيلسوف أرسطو بقوله : إن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، ، ففضيلة
الكرم مثلا وسط بين البخل والتبذير وكلاهما رذيلة ، وفضيلة الشجاعة وسط بين
الجهن والتهور (أو الهوج) وكلاهما رذيلة .

المتناقضات أو الاضداد : البروليتاريا والبورجوازية . (١٥)

— ٢ —

نظرية المادية التاريخية

Matérialisme historique

(أو التفسير المادى (أو الاقتصادى) للتاريخ)

تمهيد - نقل ماركس هذه الصبغة المادية إلى ميدان دراسة التاريخ وإلى ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية .

وبناء على ذلك فإنه ليس الفكر - طبقاً لهذه النظرة أو النظرية المادية - هو الذى يسيطر على حياة الإنسان أو على تطور العالم أو التاريخ، إنما هى العوامل المادية (أى الإقتصادية) - وبوجه خاص وسائل أو علاقات الإنتاج (للثروة) هى صاحبة هذه السيطرة . « أن للعوامل الإقتصادية - كما يقول انجيز - قوة حاسمة تاريخية (une . force historique décisive) » كما أنها مصدر ما بين الطبقات من صراعات ، « وتلك العوامل الإقتصادية - كما يقول - « هى أساس تكوين الاحزاب السياسية ومصدر ما يقوم بينها من منازعات ، وبالتالي فإن العامل الإقتصادى يسيطر على التاريخ السياسى ، (١٥) .

(١٥) راجع Dictionnaire des Sc. Economiques الجزء الثانى طبعة

١٩٥٨ بباريس . موضوع « ماركس والماركسية Marxisme ص ٧١٢ .

أن تلك الصراعات أو المنازعات هى التى عبر عنها أحد الباحثين الماركسيين بقوله : « أن التطور التاريخى يحدث بشكل جدلى عن طريق التعارض أى التناقض بين قوى الإنتاج والتنظيم الاجتماعى لأن الجانبين لا يتطوران بالسرعة ذاتها ، فقوى الإنتاج تتطور دون انقطاع ، بينما يميل التنظيم الاجتماعى إلى تثبيت تكييفه مع قوى الإنتاج القديمة ، وعرقلة علاقات الإنتاج الجديدة الآخذة فى التشكل ، وفى تلك الحالة يجب القضاء على ذلك التنظيم الاجتماعى ليحل محله تنظيم اجتماعى آخر وعلاقات اجتماعية جديدة لتتكيف مع قوى الإنتاج الجديدة وهذا التكيف بين التنظيم الاجتماعى وقوى الإنتاج الجديدة هو الذى يشكل الثورة ،

راجع « أصول الفكر الماركسى ، لمؤلفه أو جست كورنو ص ١٢٠ .

وذلك هو ما ذكره كذلك كارل ماركس : « أن علاقات الإنتاج (للثروة) - كما يقول - تكوّن البناء الإقتصادي للمجتمع الذي هو الأساس الحقيقي للبناء العلوي ، (Superstructure) القانوني والسياسي ، (١٦) .

وطبقا لهذه النظرية تعد الآراء والنظريات والأنظمة الاجتماعية والسياسية أنها ليست وليدة الفكر ، إنما هي - قبل كل شيء - وليدة الحياة المادية (الإقتصادية) للمجتمع ، بعبارة أخرى أن تلك النظريات والآراء والنظم الاجتماعية والسياسية ما هي إلا بمثابة صدى يردد الأصوات المدوية لتلك الحياة المادية (١٧)

(١٦) ثم يوضح ذلك بقوله : « أن وسائل الإنتاج تكيف صورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام ، ومن الأمور البديهية - أن للدور العلوي Superstructure (يقصد الآراء والأنظمة الاجتماعية والسياسية والقانونية) رد فعل أو تأثيرا على الدور السفلي أو الأساس Les structures (يقصد : العوامل الإقتصادية) .

راجع Dictionnaire des Sc. Ec. (المرجع السابق) الجزء الثاني ص ٧٢٢ .

(١٧) يطلق اساتذة القانون والاقتصاد في مصر على هذه النظرية « المادية التاريخية » ، كترجمة حرفية للعبارة الفرنسية matérialisme historique ، ونرى الأفضل ترجمتها بعبارة : « التفسير الإقتصادي للتاريخ » فهي أدل على المعنى المقصود .

ولقد أخذ ماركس نظريته هذه عن بعض المؤرخين وبعض الإقتصاديين ، كما أخذ نظريته : « العمل أساس القيمة » La valeur Travail عن الإقتصادي الكبير ريكاردو ، ونظريته عن « فائض القيمة La plus value عن تومبسون وسيسموند ، كما أخذ بعضا من آرائه عن برودون .
راجع في ذلك :

بودان : Baudin : Précis d'Hist. des Doctrines éc. (الطبعة الرابعة بباريس ١٩٤٧) ص ١٧٥ .

فهذه النظرية تفسر أحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام دول أو أنظمة وسقوطها ، تفسيراً مستنداً إلى العوامل الاقتصادية .

فالعائلة والدولة والقانون والأخلاق والأديان - في فلسفة ماركس - ماهي إلا تعبيرات مختلفة عن شيء واحد ، هو الحياة الاقتصادية وبخاصة نظام الإنتاج ، **نظام الإنتاج** - بين مختلف تلك العوامل الاقتصادية (التي تكيف أنظمتنا وحياتنا الفكرية والعاطفية) يرى ماركس أن العامل الأهم هو نظام أو وسائل الإنتاج .

أمثلة : ومن الأمثلة التاريخية لذلك التفسير الاقتصادي للتاريخ ما يذكره من أن اكتشاف كولومبوس للقارة الأمريكية إنما مرّده إلى عوامل اقتصادية إذ كانت الرغبة في الحصول على موارد الشرق هي الباعث الذي حدا به إلى القيام برحلة لاكتشاف طريق أقصر إلى الهند . كما أن غزوات التتر لغرب أوروبا إنما كانت ترجع إلى ما حدث من قحط وجماعة في بلاد أولئك الغزاة . وقد كانت الحروب الفارسية اليونانية ترجع إلى رغبة الإسكندر الأكبر في نهب الإمبراطورية الفارسية . ونسبت الحروب الصليبية - كما يقول - لأن دولتي جنوا والبندقية كانتا تحرسان على حماية تجارتها ضد العرب والأتراك . وكانت الحرب العالمية الأولى نزاعاً بين الدول المزدهرة بالسكان والفقيرة في المواد الأولية (يعني الإمبراطوريتين الألمانية والنمساوية) وبين الدول الغنية بمستعمراتها (كإنجلترا وفرنسا) كما يقول الماركسيون (١٨) .

(١٨) ونجد الأستاذ Loria في مؤلفه : المترجم إلى الفرنسية بعنوان : *La Constitution sociale* يعالج بتفصيل هذه النظرية ، ولا يمكن للقارئ إلا أن يعجب (كما يقول الأستاذان جيد ، ورست) إذ نجده يرجع إلى العوامل الاقتصادية كل أحداث التاريخ : جميع الحروب ، وعصر الإصلاح *La Réforme* في أوروبا ، والثورة الفرنسية ، بل وحتى صلب المسيح (في عقيدة المسيحيين) . راجع في ذلك جيد ، ورست (المرجع السابق) ص ٥٣٨ - ورسالة « الدستور السوفييتي » ص ٢٢ (وهي رسالة تقدم بها مؤلفها لكلية التجارة)

قوانين التطور . ثم أن تطور تاريخ البشرية - طبقا لهذه النظرية - يخضع لقوانين يمكن اكتشافها (مثل قوانين الجاذبية والضوء المعروفة في علم الطبيعة ، وغيرها، المعروفة في علم الإقتصاد أو علم النبات وعلم طبقات الأرض وغيره) (١٩) خلاصة ما تقدم - أن ماركس كان يرى أن القوى الاقتصادية هي « أساس تاريخ البشرية » (٢٠) .

فلقد كان ماركس ينظر إلى الممثلين على مسرح التاريخ - بما فيهم كبارهم - بمثابة دمية (أو العوبة puppet) تحركها خيوط أو قوى اقتصادية ليس لهم عليها سلطان (٢١) .

المزايا التي تلعب لهذه النظرية :

يقولون أن نظرية المادية التاريخية قد كشفت عن عيبن أساسيين في النظريات السابقة المتعلقة بالتاريخ .

= (قسم العلوم السياسية) بجامعة القاهرة عام ١٩٤٨ بعد أن قضى نحو عامين ملحقا صحفيا بالسفارة المصرية بموسكو .

(١٩) كارل ماركس تأليف Isiah Berlin (المرجع السابق ذكره)

ص ١٠١ .

(٢٠) كارل ماركس : Selected Works, vol. I (طبع بموسكو) الطبعة الثالثة - الترجمة الانجليزية . لندن ١٩٤٥ ص ٥٩ .

وبصفحة ٢٧٣ من ذلك المرجع ذكر أن ماركس كان يرى أن قوى الإنتاج هي « أساس التاريخ جميعا » ، ففي خطاب بعث به من بروكسل في ٢٨ ديسمبر ١٨٤٦ إلى P. V. Annenkov يقول : « أن الناس غير أحرار في اختيار قوى الإنتاج التي هي الأساس لجميع تاريخهم » .

« ... Which are the basis of all their history »

(٢١) راجع كتاب الفيلسوف كارل پوپر K. Popper بعنوان :

The Open Society & its Enemies. vol. II طبع بلندن ١٩٤٥

ص ٩٤ .

فأولا - كانت تلك النظريات تعنى - فى المقام الأول - بالبواعث الايديولوجية (أى الأدبية والفكرية) لنشاط البشر عبر التاريخ دون أن تعنى بالكشف عن أصل نشأة تلك البواعث الايديولوجية وجذور العلاقات الاجتماعية وصلاتها بمدى تطور وسائل الانتاج .

ثانيا - كانت تلك النظريات السابقة لاتعنى تماما بنشاط الجماهير ، بينما عنيت نظرية المادية التاريخية لأول مرة بدراسة حياة الجماهير الإجتماعية (٢٢) .
تطبيق المبادئ العامة السابقة على تطور التاريخ (٢٣) .

طبق ماركس وانجيز تلك المبادئ العامة على التطور التاريخى ، وذلك على النحو الآتى :

(١) كانت أولى أدوات الانتاج التى عرفها الانسان هى الأدوات الحجرية والقوس والسهم ، وكان الناس يعيشون حينئذ (أى فى أقدم العصور ، عصور البداءة والهمجية) على قطف الثمار وصيد الحيوان . وكانت المخاطر التى يتعرض لها أفراد الجماعة فى الغابات أثناء بحثهم عن الطعام ، وتلك التى يلاقونها من غزو القبائل الأخرى ، وشعورهم بالعجز ازاء الكوارث الطبيعية (كالزلازل والفيضانات الخ) ، مما أدى بالفرد إلى الاحجام عن ملاقاته ذلك كله وحيدا فى عزلة عن الجماعة ، الأمر الذى اضطره إلى التعاون مع غيره والعمل بصورة مشتركة ، وكان من ذلك أن نشأ نوع من الملكية الشائعة (أى من شيوعية الملكية) ، فإذا نحن استثنينا حالات قليلة بل ضئيلة لبعض أنواع من الملكية الخاصة أو الفردية مثل ملكية بعض أسلحة الدفاع ضد الحيوانات المفترسة ، فإننا نجد أن

(٢٢) راجع كارل ماركس (المرجع السابق ذكره) ص ٣٠ - وراجع فى هذا المعنى : لينين : مصادر الماركسية الثلاثة (من مطبوعات دار التقدم بموسكو) ص ٢٧ .

(٢٣) راجع فى هذه النبذة كتاب « الماركسية » (ص ٦٧ - ٧١) للدكتور جلال أحمد أمين الذى تنقل هنا عنه نقلا يكاد يكون حرفيا (اللهم إلا إذا استثنينا بعض عبارات قليلة ، وبعضا من الإيجاز وقليل من التعليقات) .

تلك الملكية الفردية لم تكن ثمّة حاجة إليها . فكان أن قام نظام لا استغلال فيه ولا طبقات ، وبذلك كانوا في غير حاجة إلى وجود أداة للقمع والاكراه والتنظيم ، أى إلى وجود حكومة ، ذلك لأنه لم تكن هناك - كما يقال - مصالح فردية متصارعة .

وقد أدت هذه الظروف القاسية - كما يقولون - إلى اعتقاد الانسان في وجود الأرواح الشريرة التي لا تكف عن الكيد لأفراد الجماعة ، وقد كان هذا الاعتقاد يمثل أقدم المعتقدات الدينية للبشرية .

وهكذا نجد في تفسير نظرية « المادية التاريخية » لتلك المرحلة البدائية من التاريخ (أو بعبارة أصح وأدق من عصر ما قبل التاريخ) (٢٤) أن التفسير ينتقل من طريقة وقوى الإنتاج ، إلى علاقات الإنتاج (أى العلاقات بين المنتجين للثروة وغير المنتجين لها) ، إلى كافة ما يسميه ماركس « بالبناء العلوى » (الذى يشمل الآراء والأنظمة السياسية والاجتماعية والقانونية والعقيدة الدينية ، والحياة الفكرية والروحية بوجه عام) . ومثل هذه الخطوات نجدها في تفسير نظرية « المادية التاريخية » ، لغير تلك المرحلة من المراحل التاريخية .

(ب) ثم استبدل الانسان الأدوات المعدنية بالأدوات الحجرية السابقة (أو بعبارة أصح : الأدوات الأولية) ، كما عرف الانسان تربية الماشية (أى حياة الرعى) ثم الزراعة ، فعرف للمرة الاولى تراكم الثروة وزيادة إنتاجه عن حاجياته المباشرة ، فكان من ذلك أن نشأت الملكية الفردية ، إذ بدون فائض (أى بدون تلك الزيادة في الإنتاج) لا يتصور وجود ملكية فردية (كما يقولون) ، الأمر الذى أدى بدوره إلى التمييز بين أقبياء كثيرى الثراء وضعفاء قليلى الثراء . فكان من ذلك أن ظهر امكان استرقاق الاولين للآخرين ، وهكذا أدت قوى إنتاج أساسها الزراعة إلى قيام علاقات إجتماعية أساسها الرق .

وبازدياد المنازعات الناشئة عن اتساع التناقض بين المصالح الفردية كانت

(٢٤) يطلق « عصر ما قبل التاريخ » على العصر السابق على اختراع الكتابة وتدوين الأحداث التاريخية بها . وهو يقدرّ تقريبا بما قبل عام ٤٢٠٠ ق.م .

سلطات رئيس الجماعة تزداد أيضا بالتدريج. وهذا هو الأصل التاريخي للحكومة .

(ج) ثم مرت قوى الإنتاج بتطور جديد . فانتان معالجة الحديد وتطور الزراعة والصناعة اليدوية كان يؤلف التطور الجديد في القوى المنتجة ، هذا التطور كان يتطلب من العامل قدراً أكبر من الذوق والابتكار في الإنتاج واهتماماً أكبر بالعمل ، وهكذا نرى العبد يمنح قسطاً من الحرية فيتحول الرقيق إلى قـن ، ويتحول نظام الرق إلى النظام الاقطاعي .

وقد أصبح السلطان - في ظل هذا النظام - في يد الأمير الاقطاعي (Seigneur) الذي كان يمارس حكماً فردياً مطلقاً ، ويأخذ في الاغارة على أراضى غيره من أمراء الاقطاع ، حتى ينتهى الأمر بالشاء نظام ملكي من اجتماع عدة امارات .

ولقد كان ركود الحركة العلمية في ظل النظام الاقطاعي ، ونفوذ الكنيسة الكاثوليكية ملازمين للنظام الاقطاعي ، ولقد ساعد هذان العاملان (أى هذا النفوذ ذلك الركود) على توطيد دعائم ذلك النظام وخضوع أفراد الشعب له . (د) ثم ما لبثت أن دعت حاجة الأسواق المتزايدة إلى أن تحمل المصانع الضخمة المجهزة بالآلات عمل « ورشات » الحرفيين والصناعات اليدوية ، وما لبث هذا التطور أن مهد السبيل لسلسلة من الاختراعات التى نتجت عنها الثورة الصناعية (٢٥) .

وقد أحدثت هذه الثورة الصناعية تطورا هائلا في قوى الإنتاج دعى إلى تغيير العلاقات الإنتاجية السائدة ، ذلك أن الصناعة الآلية تتطلب من العمال أن يكونوا أكثر دراية وذكاء عما كان عليه الاقنان (Serfs) ، وأن تكون لديهم

(٢٥) يلاحظ أن الرأسمالية التجارية تطورت في الغرب إلى رأسمالية صناعية في القرن الثامن عشر . وكان هذا التطور على أثر ما حدث في ذلك القرن من « ثورة صناعية » ، أى تلك الحركة الضخمة من الاختراعات التى أدت إلى احلال الآلات Machines مكان الأدوات التى كانت مستعملة من قبل في الصناعة ، لاسيما جهاز توليد القوة بالبخار واستخدامه في إدارة آلات المصانع - راجع تاريخ الفكر الإقتصادي ، (المرجع السابق الإشارة إليه) للأستاذ الدكتور محمد لبيب شقير

الكفاءة اللازمة لفهم الآلة ، وأن يكونوا أحراراً من بعض القيود الاجتماعية . ولم يكن تحرير العمال أمراً مستطاعاً ما لم يستطع البورجوازيون (الرأسماليون) - باعتبارهم أصحاب النظام والسلطان الجديد - أن يسيطروا أولاً على ما كان للكنيسة الكاثوليكية والأمراء الاقطاعيين من سلطان . ولقد حققت البورجوازية ذلك التحرير فعلاً .

لقد تحقق ذلك فكرياً بأن نادى مفكرو القرن الثامن عشر بسيادة العقل ، وبالتالي بأن ينبذ أى نظام اقتصادى أو سياسى أو اجتماعى لا يقره العقل الرشيد ، كما نادى الاقتصاديون (الرأسماليون) بحرية الملكية وحرية العمل والتجارة ، وكانت البورجوازية ترمى من وراء ذلك إلى تحقيق حريتها فى الحصول على الأيدى العاملة طبقاً لقوانين العرض والطلب وقواعد المنافسة الحرة ، وفى نقل البضائع والمواد الأولية من مكان لآخر مقابل رسوم زهيدة ، كما نادى المفكرون والسياسيون بالحرية والمساواة أمام القانون (عما ينطوى على هدم امتيازات الأشراف وكبار رجال الكنيسة ، تلك الامتيازات التى كانوا يتمتعون بها قبل الثورة الفرنسية ، وقد قضت هذه الثورة عليها) .

(هـ) ولكن العلاقات الإنتاجية السائدة فى النظام الرأسمالى اليوم هى عقبة فى طريق تطور القوى المنتجة ، ذلك التطور الذى يتمثل فى التحسن الكبير فى الآلات وتضخم حجم المشروعات الصناعية والازدياد المستمر فى تقسيم العمل ، الأمر الذى يحتم - كما يقولون - تغير هذه العلاقات ، وإقامة نظام جديد مكان النظام الرأسمالى (السائد اليوم فى العالم الغربى) .

وأن التناقض الأساسى فى الرأسمالية والذى من شأنه أن يحتم انهيار هذا النظام الرأسمالى هو - كما يقولون - أنه بينما يتم الإنتاج بصورة جماعية فإننا نجد أن ملكية وسائل الإنتاج لاتزال - كما كانت - ملكية فردية . ويتمثل هذا التناقض فى انقسام المجتمع إلى طبقتين : طبقة أصحاب رؤوس الأموال وطبقة العمال الأجراء ، وأن الأولى - كما يقال - تعيش عالة على الطبقة الثانية .

الخلاصة : أن هذا التناقض الأساسى ، مضافاً إليه تناقضات أخرى مترتبة عليه ، فى مقدمتها يذكر تنابع الازمات الدورية على الاقتصاد الرأسمالى ، أن

من شأن ذلك كله - كما يقولون - أن يحتم قيام علاقات إنتاج جديدة على أساس الملكية الاشتراكية (أو الجماعية) لوسائل الإنتاج مكان العلاقات الحالية للإنتاج والقائمة على أساس الملكية الفردية ، أى أن تحمل الاشتراكية (الماركسية) محل الرأسمالية (٢٦) .

- ٣ -

مبدأ اشتراكية الملكية
(أو الملكية الجماعية ، أو الاجتماعية)

تعريف - يقصد بالملكية الاشتراكية (أو ، الجماعية ، أو الاجتماعية كما يطلق عليها أحيانا) ملكية الجماعة Society (٢٧) (أى المجتمع أو الشعب) لوسائل إنتاج الثروة (أى الوسائل الفعالة لإنتاج الثروة غير العمل البشرى) وأهم تلك الوسائل فى العصر الحديث فى العالم المتعمدين هى المصانع وبوجه عام المنشآت الصناعية والتجارية . ومن تلك الوسائل كذلك المناجم وآبار البترول والأرض والغابات ، ووسائل المواصلات الكبرى (الجوية والبحرية والبرية) والمباني المخصصة للاستغلال (كالمحطات) .

مبدأ اشتراكية الملكية جوهر النظام أو المجتمع الاشتراكى الماركسى :
إذا كانت المادية الجدلية - ونظرية المادية التاريخية باعتبارها تطبيقاً ومكملة للمادية الجدلية - تعدان بمثابة الأساس الفلسفى للماركسية فإن مبدأ اشتراكية

(٢٦) Engels, Socialism, Utopian & Scientific ص ١٤٣-١٥٥ .
وكان ذلك نقلاً عن كتاب ، الماركسية ، للدكتور جلال أحمد أمين ص ٧١ ،
ونود هنا أن نوجه الانظار إلى أن الكثير مما ذكر فى هذه النبذة تشوبه
الكثير من الشوائب . وليس هنا مكانها وبيانها . وسيكون موضع ذلك فى
المبحث الخاص بالانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس .

(٢٧) من هذه الكلمة الافرنجية اشتقت كلمة Socialisme التى ترجمت إلى
العربية بكلمة « اشتراكية » منذ نصف قرن ونيف ، وكان البعض يفضل كلمة
« الجماعية » ففى أقرب إلى الترجمة الحرفية للكلمة الافرنجية .

الملكية يعد جوهر النظام أو المجتمع الماركسى ، أى أنه بمثابة الأساس لبناء النظام أو المجتمع الماركسى لدى تطبيق الماركسية فى الحياة العملية .

فلقد كتب ماركس - فى عام ١٨٧٥ - يعرف المجتمع الاشتراكى (الماركسى) بأنه : مجتمع تعاونى قائم على الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج ، (٢٨) .

انواع الملكية الخاصة المعترف بها : بما تقدم يتبين أن الماركسية لا تلغى إلا

(٢٨) راجع : المختارات من أعمال ماركس ، Marx Selected Works الجزء الثانى ص ١٥ - وكان ذلك نقلا من كتاب الدكتور الياس فرح بعنوان : " تطور الفكر الماركسى ، طبع ببيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧١ ص ١٧٧ . وفى نظر الإيديولوجية الماركسية المعاصرة ، الخصاصة الأولى المميزة للاشتراكية هى الملكية الاجتماعية (أى الاشتراكية) لوسائل الإنتاج ، - راجع فى ذلك : الإيديولوجية السوفيتية المعاصرة ، ج ٢ ص ٢٠٣ وكان ذلك نقلا عن كتاب : تطور الفكر الماركسى ، (المرجع السابق) ص ١٧٨ .

وقد ورد فى : دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (١٩٧٠ / ٤ / ٢٢) ص ١٧ ، طبعة مطابع شركة الاعلانات الشرقية بالقاهرة : ان " جوهر الاشتراكية انتقال وسائل الإنتاج إلى أيدي الشعب ، أى الاشتراكية الملكية . ويلاحظ أنه يقصد هنا : بالاشتراكية ، الاشتراكية الماركسية .

وطبقاً للإيديولوجية الماركسية اللينينية هناك قوانين معينة تسمى بالقوانين الأساسية للانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية (الماركسية) وفى خطاب ألقاه أحد زعماء السوفييت فى نوفمبر ١٩٥٦ بمناسبة الذكرى التاسعة والثلاثين لثورة أكتوبر ، وفى بيان الأحزاب الشيوعية والعلمانية الأثني عشر المجتمععة فى موسكو فى نوفمبر ١٩٥٧ ذكر فى مقدمة تلك القوانين الأساسية : " إلغاء الملكية الرأسمالية وإقامة الملكية العامة (أى الاشتراكية) لوسائل الإنتاج ، .

راجع فى ذلك : " أسس التنظيم السياسى فى الدول الاشتراكية ، (رسالة دكتوراه فى القانون العام) للدكتور اسكندر غطاس . طبعت بالقاهرة ١٩٧٢ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

نوعا واحدا من أنواع الملكية ، الخاصة وهو ملكية وسائل إنتاج الثروة (وذلك على وجه التفصيل الذى سبقت الإشارة إليه) ، ذلك النوع هو وحده الذى لا تعترف به إذ تهدف إلى تحويله إلى ملكية عامة (أى إلى ملكية اشتراكية) . ومن ذلك يرى أن الماركسية تعترف بالملكية الخاصة للمواد الاستهلاكية (كالملابس الخاصة بالفرد وأدواته المنزلية والدراجن المنزلية والسلع الخ) ، والمدخرات أى النقود التى يحصل عليها من عمله ، ولكنه لا يستطيع استثمارها فى شراء أرض أو مصانع أو غيرها مما يعد من وسائل الإنتاج .

ونظرا لأن ما هو متفق - لدى ماركس - فى نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج إنما هو ، استغلال الإنسان للإنسان ، لذلك نجد المذهب يعترف بهذه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج حينما لا يلجأ مالك هذه الوسائل إلى استخدام عمال مأجورين لديه (يستغل عملهم كما يرى ماركس) ، تلك هى حالة الحرفى artisan أى الصانع غير الأجير ، الذى يعمل ويفتج لحسابه ويملك وسائل إنتاجه ، وهو إما أنه يعمل وحده (كصانع الأحذية أو نجار أو خداد) أو مع زملاء شركاء أو مع أبنائه وزوجته ، وذلك كله مع مراعاة شرط أساسى هو ألا يكون لديه عمال مأجورون حتى لا يوجد استغلال ، وفى هذه الحالة يغدو من المنتطاع الاحتفاظ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج البسيطة (مثل الأدوات التى تستخدم فى صنع الأحذية ، أو فى النجارة ، أو فى الحدادة ، ومثل ماكينة الخياطة ، ونول النسيج الخ) .

فلاستغلال - فيما يرى ماركس - هو وليد أبوين : الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، واستخدام صاحب العمل لعمال أجراء ، فحيث لا يوجد هذان الأبوان معا ، أو بعبارة أخرى هذان الشرطان مجتمعين فإنه لا يوجد - كما يقال - استغلال ، وبالتالي لا يوجد ما يحول دون الاعتراف فى هذه الحالة بالملكية الخاصة .

٤ -

مذهب ماركس يعرضه على أنه مذهب علمى

إن هذا المذهب يعرضه ماركس على اعتباره مذهبا علميا ، فهو بذلك

يختلف عما سبقه من المذاهب الاشتراكية التي كان يصفها ماركس بالمذاهب الخيالية utopique أو المثالية idéaliste ، كذهب أوين Owen ، ومذهب توماس مور Moore (٢٩) ، وهي مذاهب لم تكن ثمرة بحث على (كما كان شأن مذهب ماركس) ، إنما استوحاها أصحابها من مبادئ الإخاء والإنسانية والعدالة ، أى من مبادئ تهدف إلى العناية بأمر الطبقات الفقيرة جميعاً ، لاطبقة العمال فحسب (وبخاصة عمال الصناعات ، أى البروليتاريا proletariat ، كما هو - بالعكس - شأن مذهب ماركس) ، وليكن تلك الاشتراكية لم تكن تهدف (خلافاً للاشتراكية الماركسية) إلى تقرير الملكية الاشتراكية ، (أى اشتراكية ملكية وسائل إنتاج الثروة كالأرض والمصانع الخ) .

أما مذهب ماركس فهو يوصف بأنه مذهب علمي لأنه - على حد تعبير أنصاره - إنما يكشف الطريق الذي سيسير فيه المجتمع بحكم تطوره الطبيعي ، فيما يبين لنا البحث العلمي ، . إن الماركسيين - كما ذكر أحد كبار العلماء البريطانيين پوپر Popper) يصرحون أنهم لم يكونوا رجال أخلاق moralists ولكنهم رجال علم scientists ، وأنهم لا يعالجون نظريات مجردة تقوم على مجرد التأمل والتفكير النظري المجرد (Speculation) فيما يجب أن يكون ، وإنما هم يعالجون البحث في الوقائع ، فيما هو كائن وفيما سيكون طبقاً لتنبؤاتهم المستقاة من قوانين التطور الطبيعي للمجتمع (٣٠) .

(٢٩) كان أوين كاتباً انجليزياً ، ومن رجال الأعمال كما كان من أصحاب المذاهب الاشتراكية ، وكان أول من استعمل كلمة Socialism عام ١٨٣٥ (وقد عاش فيما بين عامي ١٧٧١ - ١٨٥٨) ، وقد قام بتطبيق آرائه في مصنعه لغزل القطن . أما توماس مور Moore فقد نشر مؤلفاً باللغة اللاتينية عام ١٥١٦ عن « جزيرة أتوبيا Utopie أى الجزيرة الخيالية » .

(٣٠) راجع : The Open Society & its Enemies مؤلفه الأستاذ پوپر K. P. Popper الجزء الثاني (طبع في لندن عام ١٩٤٥) ص ١٤١ . وفي موضع آخر (ص ٢٢٥ شرح رقم ٨) نجده يقول : « لقد كان ماركس =

لما تقدم نجد أنه كثيراً ما يطلق على مذهب ماركس (أو الاشتراكية الماركسية) ، الاشتراكية العلمية ، تمييزاً لهذا المذهب عما سبقه أو عاصره من مذاهب اشتراكية أخرى لم تكن ثمرة بحث علمي ، إنما كانت - كما قدمنا - وليدة مجرد مشاعر إنسانية نبيلة ، ولم يكن طبعها الفكر العلمي بطابعه ، ولا صنع لها ثوباً علياً في مصنعه (٣١) . ولقد كان انجيز - حين يشير إلى مذهب ماركس - يصفه ، بالاشتراكية العلمية .

== يرى أن رسالته الأساسية إنما هي العمل على تحرير الاشتراكية من النزعات العاطفية والأدبية (الأخلاقية) والخيالية . فالاشتراكية - فيما يرى ماركس - يجب أن تقوم على أساس الأسلوب العلمي لتحليل الأسباب والمسببات والتنبؤ العلمي scientific prediction .

وراجع كتاب الفيلسوف الماركسي الفرنسي جارودي : « الفكر السياسي الماركسي ، ترجمة جورج طرابيشي (طبعة بيروت ١٩٧٠) ص ٢٥٠ حيث يذكر عن الشيوعية : « أنها أصبحت حركة لا تصدر عن مذهب إنساني أو عن مبادئ أخلاقية ، وإنما تصدر من تحليل موضوعي وعلمي لقوانين تطور التاريخ ، .

بعبارة أخرى (كما يقول الأستاذ فيديل Vedel) في كتابه « القانون الدستوري » ، (طبعة باريس ١٩٤٩) ص ٢٠٥ : « إن ما يتنبأ به ماركس - فيما يقول الماركسيون - من انهيار الرأسمالية ، وقيام الطبقة العاملة بحركة ثورية في الدول الصناعية ، وما يطلق عليه دكتاتورية البروليتاريا ، وغير ذلك من الأمور أو العناصر التي يتكون منها مذهبه ، هذه كلها ليست - في أعين أتباع ماركس وأنصاره - مجرد اقتراحات استوحاها ماركس من مثل عليا للعدالة un idéal de justice أو مجرد رغبات لسج خيوطها الخيال أو الفكر النظري المجرد l'esprit spéculatif ، إنما هي أمور يفرضها التطور الطبيعي للمجتمع كنتيجة للتغيرات التي حدثت في نظام الإنتاج ، وذلك هو ما يكشف عنه البحث العلمي لدى ماركس .

(٣١) في بحث نشره انجيز (زميل ماركس في نشر مذهبه) بعنوان : ==

مذهب عمالي

يختلف مذهب ماركس عن المذاهب الاشتراكية الأخرى المعروفة في عصره بأنه عمالي بحت ، أى أن عنايته إنما تتجه إلى مصلحة العمال ، وهذه الخاصية تطبع هذا المذهب بطابع خاص ، كما أن فيها سر قوته ، وفي ذلك تفسير لما يلاحظ من أننا بينما نجد جميع المذاهب الاشتراكية الأخرى قد ضعفت بل ذهبت ، فإن هذا المذهب رغم أنه لم يبق اليوم من نظريات وآراء صاحبه إلا النذر اليسير ، دون فقد من أضعفه إلى حد كبير - فإنه لا يزال مع ذلك باقيا محتفظا بجانب من قوته ومتخذاً له صوراً جديدة .

فأصحاب المذاهب الاشتراكية - في النصف الأول من القرن التاسع عشر - كانت تنزع بهم زعمهم الإنسانية إلى أن يعنوا بجميع الأفراد الفقراء على اختلاف طوائفهم سواء كانوا من العمال أو من غيرهم من الطوائف الفقيرة . بل أننا نجد بعض أصحاب تلك المذاهب الاشتراكية الأخرى (مثل أودين ، وفورييه ،

= د الاشتراكية : الخرافية والعلمية ، Socialism : Utopian & Seientifie (منشور في كتاب : مختارات من مؤلفات ماركس Selected Works الطبعة الثالثة بلندن ١٩٤٥ الجزء الأول من صفحة ١٢٥ - ١٨٨) نجده حين يشير إلى مذهب ماركس يصفه د بالاشتراكية العلمية ، للتمييز بينه وبين المذاهب الأخرى التي كانت معروفة في ذلك الحين وكان يطلق عليها : الاشتراكية الخرافية ، مما تقدم يرى أن الاشتراكية العلمية ، لدى الماركسيين تعنى الاشتراكية الماركسية . ومن صور العجائب حقا أن نجد بعض كبار الساسة وبعض كبار رجال الفكر في بعض البلاد العربية يعلنون أنهم لا يدينون بالماركسية أو الشيوعية ومع ذلك نجدهم في الوقت ذاته يعلنون أنهم يأخذون د بالاشتراكية العلمية ، ١١ . وقد أشرنا إلى هذه الظاهرة أو الملاحظة الغريبة في كتابنا د أزمة الفكر السياسي الإسلامى ، (الطبعة الثانية ١٩٧٤) تحت نبذة : د نزعة التقليد للغرب - والجهل ، بعلم التاريخ ، في التاريخ ، وبعلم السياسة في السياسة ص ٢٤٧ - ٢٧١ .

وسان سيمون) إنما كان يعتمد على الاغنياء وعلى طائفة الحكام للمساعدة في انشاء ذلك المجتمع الاشتراكي الذي كانوا يأملون فيه ، للنهوض بمستوى طبقة العمال وغيرهم من الطوائف الفقيرة .

ولكن مذهب ماركس ينبذ بقوة فكرة الإتفاق مع طبقة البورجوازية (أى الرأسمالية) ، بل وحتى فكرة اجراء حل وسط معها ، وكان ينبذ فكرة ذلك الاتفاق ليس فحسب . مع طائفة الرأسماليين بل كذلك مع طائفة المثقفين (les intellectuels) (٣١) .

— ٦ —

نظرية الصراع بين الطبقات Lutte des classes

يختلف كذلك هذا المذهب عن غيره من المذاهب الاشتراكية بهذا الشعار الجديد الذى اتخذته العمال وهو « الصراع بين الطبقات » وهو شعار كان له أثر لا ينكر فيما أحرز ذلك المذهب من نجاح وانتشار ، لأن أولئك الاتباع الذين لا يفقهون كلمة واحدة من مختلف آراء ماركس ونظرياته يستطيعون (كما يقول الاقتصاديان الكبيران جيد، ورست) أن يفهموا وأن يذكروا دائما ذلك الشعار، ويعنى هنا بأولئك الاتباع أفراد طبقة العمال جميعا تقريبا . وما تجدر ملاحظته أن ماركس حين يشير إلى «العمال» (أو « البروليتاريا » على حد تعبيره المفضل) فهو إنما يقصد عمال الصناعات .

نظرية الصراع بين الطبقات :

لم يكن « الصراع بين الطبقات » لدى ماركس مجرد شعار ، إنما كان كذلك موضوع إحدى النظريات .

(٣٢) وكما يقول أحمد كبار الاشتراكيين جورج سوريل Sorel (فى مؤلفه Décomposition du marxisme) « أن الثورة - فى نظر مذهب ماركس - إنما يقوم بها المنتجون producteurs (وماركس إنما يعنى بهم بالارىب : العمال اليدويين les travailleurs manuels) . وهذه الثورة تجعل من طائفة المثقفين مجرد تابعين Commis قابعين فى أداء بعض المهام فى أضيق نطاق مستطاع . .

ان « البيان الشيوعي » (الذي كتبه ماركس وزميله انجيلز ونشر عام ١٨٤٨)
ويعد بمثابة دستور الماركسية (تجده قد بدأ بهذه العبارة :

« ان تاريخ كل مجتمع من المجتمعات حتى يومنا هذا لم يكن إلا تاريخ الصراع
بين الطبقات » ، وان الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يترتب عليها انقسام المجتمع
إلى طبقتين متعارضتين إحداهما تستغل الأخرى ، لذلك يوجد بينهما صراع
دائم ، ويرى ماركس أن التغييرات التاريخية التي تطرأ على الجماعات الانسانية إنما
تحدث نتيجة للصراع الطبقي وبسبب انتصار طبقة إجتماعية على غيرها من
الطبقات (٢٢).

على أن ماركس لم يكن أول من قال بهذه النظرية ، فلقد سبقه إليها اثنان من
كبار المؤرخين الفرنسيين في عهد « عودة الملكية » بعد عصر الثورة الفرنسية (٢٤).

(٢٣) ويرى ماركس أن هذا الصراع هو قوام حيوية المجتمع وأساس تقدمه .
« إن التقدم - فيما يقول لينين - هو وليد الكفاح بين الأضداد » ، « والكفاح
- فيما يرى ماركس - هو شرط كل تقدم ، فيجب ألا ينتزع تيار الإصلاح
المتناقضات الاجتماعية les Contradictions sociales » .

(راجع فيديل Vedel : « القانون الدستوري » (المرجع السابق) ص ٢٠٣
وبما تجدر ملاحظته أن انجيلز قد استثنى الجماعات البدائية في هذا المقام (أي أنها
لم تكن من الجماعات التي عرف فيها صراع الطبقات) .

راجع Marx Selected Works ج ١ (المرجع السابق ذكره) ص ٣١ .
(٢٤) هذان المؤرخان الكبيران هما جيزو Guizot (الذي كان كذلك أحد
كبار رجال الدولة في عهد حكم الملك لويس فيليب بفرنسا) ، والمؤرخ
تييري Thierry .

راجع : Dictionnaire des Se. Econom. ج ٢ (طبع بباريس ١٩٥٨)
ص ٧٢٢ .

وراجع جارودي في كتابه « كارل ماركس » ترجمة جورج طرابيشي . طبع
ببيروت ١٩٧٠ .

الصيغة الاقتصادية للصراع . ان لهذا الصراع - فيما يرى ماركس - صبغة اقتصادية ، لأن إحدى الطبقتين تستغل الأخرى ، ثم أن التقسيم بينهما إنما يقوم على أساس إقتصادي ، والصراع بواعثه إقتصادية . ولقد كان هذا الصراع في الأزمنة القديمة - كما يقول - بين الأحرار والأرقاء ، ثم بعد ذلك كان الصراع بين طبقة الأشراف (الاقطاعيين) Seigneurs وطبقة المزارعين (أو كما يسمونهم أحيانا : « عبيد الأرض » (الاقنان : جمع قن Serf) . وفي العصر الحديث نجد الصراع - في العالم الرأسمالي المتمدين - قائما بين طبقة البورجوازية (الرأسماليين) وطبقة البروليتاريا (عمال الصناعات) (٣٥) .

الجديد الذي جاء به ماركس : إذا كان ماركس - كما قدمنا - لم يكن أول من قال بهذه النظرية فإنا نجد مع ذلك قد جاء فيها بشيء جديد ، ذلك أنه اعتبر الطبقات ثمرة لعلاقات الإنتاج (أى العلاقات بين المنتجين للثروة وغيرهم ممن يستغلونهم) لا أنها (أى تلك الطبقات) تقوم على أساس ترتيبها في ميدان الاستهلاك (أى الإنفاق) والثروة ، وكذلك كان مما أتى به ماركس من جديد ما رآه من أن « صراع الطبقات يقود حتما إلى دكتاتورية البروليتاريا » (٣٦) .

-
- (٣٥) جيد ورست Gide & Rist : « تاريخ المذاهب الاقتصادية » (الطبعة السابعة : باريس ١٩٤٧) ص ٥٤٠ .
- (٣٦) جارودى (المرجع السابق) ص ٢٧٠ - و « قاموس العلوم الاقتصادية » (الفرنسية) طبعة باريس ١٩٥٨ (المرجع السابق) ص ٧٢٣ .
- بعبارة أخرى أن الطبقات الاجتماعية تتحدد بالدور الذي تلعبه في ميدان الإنتاج ، فالبروليتاريا مثلا تتحدد بأنها الطبقة غير المالكة لوسائل الإنتاج ، وأنها التي تلتج « فائض القيمة » plus - value لصالح الرأسماليين ، وأن الذي يحدد طبقة البورجوازية أنها المالكة لوسائل الإنتاج ، وليس ما هي عليه من الرأى .
- راجع : جارودى (المرجع السابق) ص ٩٤ و ٢٤٦ ، ٢٤٧ .
- ولقد كان ماركس يرى أن المجتمع البورجوازي (الرأسمالي) هو آخر صورة تأخذها هذه الصراعات ، وأن الصراع سينتهي إلى الأبد باختفائه (أى بزواله =

نظرية الثورة

تتلخص نظرية ماركس بهذا الصدد في أن النظام الرأسمالي - نظرا لما يفتابه من أزمات دورية تتولد من بطونه ذاته - فإنه سوف يهدم نفسه بنفسه (auto - destruction) ، على أنه يرى أنه لا يجوز للطبقة العاملة (البروليتاريا) الوقوف موقف الانتظار لذلك اليوم غير المعلوم الذي ستلقى فيه الرأسمالية مصرعها المحتوم ، فتسقط من شجرة الحياة كثمرة أينعت وبلغت حد النضوج . إنما يجب - فيما يرى - ماركس أن تدرك تلك الطبقة العاملة دورها التاريخي ، فتساعد عجلة التاريخ على سرعة الدوران ، وذلك عن طريق استعمال العنف والثورة ، كما أن ماركس يرى أن العداء والنزاع بين الرأسمالية والعمال سيأخذ مضرا حدة في الازدياد والاشتعال ، وأنه لا مبدل للصالح أو الاتفاق فيما بينهما ، فالرأسمالية غير قابلة للإصلاح ، إنما هي قابلة فحسب للمدمر .

بعبارة أخرى أن ماركس كان يرى أن من ضرور العبث أن ننتظر تغييرا هاما عن طريق الوسائل الشرعية أو السياسية (السلبية) ، كما كان يرى أن الثورة - إذا كانت مجرد « ثورة سياسية » - فهي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مجرد تغيير في أشخاص رجال الحكم ، أي مجرد إحلال فئة من الحكام مكان فئة أخرى (٣٧) . أنه فحسب تغيير الأساس - أي تغيير الهيكل الإقتصادي - هو الذي يؤدي (كما يرى ماركس) إلى تغيير أساسي حقيقي ، ذلك التغيير الأساسي هو « الثورة الاجتماعية » . ويلاحظ أن ماركس يعني « بالثورة الاجتماعية » تلك الثورة التي

نظر واستبداله بمجتمع اشتراكي ماركسي) - راجع «كارل ماركس» تأليف إيسايا برلين Isiah Berlin (المرجع السابق) .

(٣٧) من الأمور البينة أنه ليس صحيحا أن الثورة السياسية لا تؤدي إلا إلى مجرد تغيير في أشخاص أو فئات رجال الحكم ، فهي تؤدي كذلك إلى تغيير في شكل الحكومة من حكومة ديمقراطية حرة إلى حكومة دكتاتورية استبدادية مثلا أو من ملكية إلى جمهورية الخ .

تهدف إلى الانتقال بالرأسمالية إلى ذلك النظام الذي يتم فيه الانتصار للطبقة العاملة ضد طبقة البورجوازية وتسود فيه الاشتراكية الماركسية (٣٨) . ذلك كان كذلك رأى أنجيلز .

الوسائل السلمية الشرعية . على أننا نجد فيما بعد أن كلا من ماركس وأنجيلز قد أدخل بعض التعديل على ذلك الرأي ، إذ رأى كلاهما أن من مستطاع الأمور في بعض الدول أن يحدث فيها الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية الماركسية ، وذلك عن طريق الأساليب أو الوسائل السلمية المشروعة ، وفي مقدمة تلك الدول التي يمكن أن يتم فيها ذلك التحول بالطرق السلمية نذكر إنجلترا وأمريكا (٣٩) .

(٣٨) وحتى في حالة حدوث ثورة إجتماعية فان الثورة السياسية (أى تغيير شكل الحكومة) - فيما يرى ماركس - تعد التعبير الخارجى الاسامى أو الحقيقى الذى سبق حدوثه .

راجع للعالم الفيلسوف البريطانى : پوپر كتابه : The Open Society & its Enemies الجزء الثانى (المراجع السابق) ص ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٣٨ . (٣٩) ويمكن أن تضاف إليهما هولاندا كما ذكر ماركس في تصريح له في أمستردام (بتاريخ ٢٨ / ٩ / ١٨٧٢) حيث قال : « نحن لا ننكر بأن هناك بلادا كامريكا وإنجلترا يستطيع هما أن يحققوا هدفهم بالطريق السلمى (يقصد الانتقال إلى الاشتراكية الماركسية) ، ولو كنت أعرف مؤسساتكم (يقصد المؤسسات الهولندية) معرفة أفضل لربما أضفت هولاندا أيضاً » .

راجع : تطور الفكر الماركسى ، للدكتور الياس فرح (طبع ببيروت ١٩٧١) (الطبعة الثانية) ص ١٥٠ حيث يذكر كرجع له كتاب « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » لمؤلفه Wolfgang Léonliard صدر بالفرنسية وطبع بباريس عام ١٩٦٥ ص ٨٠ وما بعدها .

وقد ذكر أنجيلز في المقدمة التى كتبها لترجمة الطبعة الاولى من كتاب « رأس المال » لماركس إلى اللغة الإنجليزية ما نصه :

نجد في أوروبا أن إنجلترا - بالاقل - هى البلد الوحيد الذى يمكن أن تقوم فيه تلك الثورة الإجتماعية الحتمية بالوسائل السلمية المشروعة ، (راجع كتاب پوپر (المراجع السابق) ص ٣١١ الشرح رقم ٧) .

فاركس كان يرى من قبل - كما قدمنا - امكان انهيار النظام الرأسمالى عن طريق هدمه نفسه بنفسه، كنتيجة لما يتولد من بطونه من أزمات إقتصادية دورية، ولكن مثل ذلك الانهيار - كما كان يرى ماركس - أمره سوف يطول، ولا ينتظر لذلك النظام عن هذا الطريق أن يزول إلا بعد أمد طويل .

أما الطريق السلمى المشروع الآخر الذى يمكن أن ينتهى إلى انهيار النظام الرأسمالى فهو يتحقق بحصول الحزب الماركسى على الأغلبية فى الانتخابات، مما يمهدها الوصول إلى مقاعد الحكم وأجراء ما تراه من التغيير للنظام الإقتصادى والإجتماعى (٤٠) .

على أن ماركس لم تفته ملاحظة أنه لا يرجى من طبقة البورجوازية أن تخضع لهذه الحركة الانقلاية السلمية دون أن تبدى مقاومة لها (٤٠ مكرر) .

— ٨ —

المذهب الإقتصادى الماركسى (نبذة موجزة)

أن فلسفة ماركس تحمل طيها - كما قدمنا - أربعة مذاهب . إقتصادى وسياسى وإجتماعى ودينى . ولقد ذكرنا أن المذهب الإقتصادى هو أساس هذه الفلسفة لذلك فقد لزم أن نذكر عنه نبذة موجزة .

يتلخص أهم ما فى هذا المذهب فى توجيه النقد إلى النظام الرأسمالى .

النظام الرأسمالى وتعريفه - يمكن تعريفه بأنه هو ذلك النظام الذى يقوم

(٤٠) جيد، ورست : تاريخ المذاهب الإقتصادية (الطبعة السابعة بباريس

١٩٤٧) ص ٥٤٠ - ٥٤٢ .

(٤٠ مكرر) ويعاق العلامة پوپر Popper (فى مؤلفه السابق ذكره ج ٢

ص ٣١١ الشرح) على ذلك بقوله : « أنه يتبين من ذلك بجملاء أنه طبقا للماركسية فإن التجاه الحركة الانقلاية إلى استعمال العنف أو عدم التجاها إليه إنما هو أمر مرجعه إلى ما تبديه أو ما لا تبديه الطبقة الحاكمة (البورجوازية) من عدم المقاومة . »

فيه نظام الإنتاج على رأس المال والآلة machine (أو الصناعة الآلية أو الميكانيكية) ، والملكية فيه خاصة (فردية) ، والهدف هو تحقيق أقصى ربح عن طريق البيع ، والإنتاج فيه يعتمد على طبقتين أساسيتين هما الرأسماليون (أو البورجوازية) ، كما يطلق ماركس عليها (وعمال الصناعة (أو البروليتاريا ، كما يطلق ماركس عليهم) .

هذا هو النظام الذي يهاجمه ماركس. ولقد بدأت مرحلة الرأسمالية منذ القرن السادس عشر، ولكنها ازدهرت في القرن التاسع عشر وبخاصة في النصف الأول من ذلك القرن التاسع عشر، فهو قرن ازدهار الرأسمالية ، (اللهم إلا في الشرق فقد بقي متخلفا) وقد ساعد على ازدهارها إذ ذاك اقتران فجر الحرية بنظام الصناعة الميكانيكية (machinisme) (٤١) .

ولقد عاش ماركس في فترة ازدهار الرأسمالية (حيث أنه عاش فيما بين عامي ١٨١٨ ، و ١٨٨٣) وقد كان المذهب الفردي (أو الحر) هو السائد في ذلك العصر ، وهو المذهب الذي لا يميز للدولة - باسم الحرية - أن تتدخل لتنظيم العلاقات فيما بين أرباب الأعمال (أو أصحاب رؤوس الأموال) من ناحية والعمال من ناحية أخرى ، الأمر الذي أدى إلى استغلال العمال .

نقد النظام الرأسمالي . تلخص أهم الانتقادات التي يوجهها ماركس إلى هذا النظام فيما يلي :-

١ - **أولا - استغلال :** يرى ماركس أن هذا النظام يؤدي إلى نشأة طبقتين متعاديتين تتضارب مصالحهما وهما طبقة البورجوازية وطبقة البروليتاريا (عمال المصانع) ، ففي هذا النظام - كما يقول - تقوم الطبقة الأولى باستغلال exploitation الطبقة الثانية .

فالعامل (كما يقول) لا يحصل على قيمة عمله ، وإنما يحصل فحسب على القوت الضروري له ، وهذا يؤدي إلى الصراع بين هاتين الطبقتين لأن جزءا مما يستحقه

(٤١) جيد ، ورست (المرجع السابق) ص ٥٢٩

العامل ، وهو الذى يطلق عليه ماركس « فائض القيمة » يستولى عليه صاحب رأس المال ، فاستيلاء اصحاب رؤوس الاموال على « فائض القيمة » يمثل ذلك الاستغلال الذى أشرنا إليه .

ثانياً - ازمات : أن النظام الرأسمالى يودى إلى حدوث ازمات دورية ، وهذه الازمات هى نتيجة الافراط فى الإنتاج من ناحية ، ونقصان الاستهلاك من الناحية الأخرى . وتفسيرا لذلك يقولون أن المشاهد فى النظام الرأسمالى أنه يودى إلى تركيز Concentration للأعمال أو المشروعات فى أيدى فئة قليلة تأخذ على مدى الأزمان فى القلة والنقصان ، كما يلاحظ فى هذا النظام زوال طبقة صغار اصحاب المصانع : الحرفيين (Artisans) ، بينما يأخذ عدد العمال فى الزيادة وذلك لاختفاء هذه الطبقة تحت تأثير منافسة كبار الرأسماليين (وتحول هؤلاء الحرفيين إلى عمال مأجورين يعملون لدى الرأسماليين) مما يودى إلى التعميل بالشورة .

فالتركيز والمنافسة سوف يوديان إلى الافراط فى الإنتاج افراطاً لا تقابله زيادة فى الاستهلاك ، وذلك لأن قوة شراء العامل ضعيفة (٤٢) ، وهذا يودى إلى ازمات مما ينتهى إلى فناء النظام الرأسمالى ، أى أن النظام الرأسمالى بما يتولد عنه من تلك الازمات سينتهى به الأمر إلى هدم نفسه بنفسه ، وبذلك يصبح رأس المال ملكاً للجموع ، أى تصبح هناك « ملكية اشتراكية » .

الخلاصة : أن ذلك الاستغلال وغيره من العلل التى تقدم بيانها والتى هى وليدة النظام الرأسمالى ذاته سوف تودى إلى اضطراب الحياة الإقتصادية وبالتالي إلى القضاء على ذلك النظام الرأسمالى (٤٣) .

(٤٢) وذلك نظراً لانخفاض أجره لأنه - كما قدمنا - لا يحصل على ما يستحقه بأكمله ، أى على ما يوازي قيمة عمله ، وذلك بخلاف الحال حين كانوا من الحرفيين (قبل أن يتحولوا إلى عمال مأجورين) .

(٤٣) جيد ، ورست ص ٥٢١ .

التدرج (المرونة)

ليس مذهب ماركس مذهباً جامداً ، بل أن من خصائصه المرونة ، والاختلاف بسنة التدرج .

فهو ليس - كما يظن البعض - مذهباً جامداً يقدم برنامجاً معيناً محدداً لا يتغير وإن تغير الزمان والمكان . تلك كانت النزعة الفكرية التي سادت لدى بعض المعارضين الناقدين لماركس ، كما كانت نزعة بعض أتباعه ومؤيديه من اعتناق مذهبهم كما لو كان عقيدة دينية ، فطبعوا المذهب بطابع ديني وطبعت عقليتهم بطابع التعصب الديني ، وصبغوا المذهب بصبغة الجود الذي تصطبغ بلونه المعتقدات الدينية ، في حين أنه مذهب لا ديني ، ولكن يبدو أنه نظراً لضعف المعتقدات الدينية لدى نفوس البعض في هذا العصر - كما يقول عالم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون - فقد استبدلوا بها معتقدات سياسية .

والحق أن هذا المذهب من خصائصه المرونة والصبغة العملية والاختلاف بسنة التدرج ، فهو يحسب لظروف البيئة ، أي لظروف الزمان والمكان حساساً كبيراً ، فهو لا يرى مثلاً الانتقال طرفة من النظام الرأسمالي إلى مرحلة النظام الشيوعي ، بل هو يرى ضرورياً أن تسبقها مرحلة فترة انتقال طويلة ، وهي التي توصف بمرحلة « الاشتراكية » أو « دكتاتورية البروليتاريا » ، ثم أن كل مرحلة من المرحلتين اللتين تمر بهما الدولة في مذهب ماركس (مرحلة الاشتراكية ، ومرحلة الشيوعية) ينطوي على درجات ، أي أنها تنتهج منهج التدرج .

ولذلك نجد بعض الباحثين يقسمون هاتين المرحلتين إلى أربع مراحل ، لا إلى مرحلتين كما آثرنا هنا ، أتباعاً للتقسيم الذي اختاره بعض علماء الاقتصاد (كالاستاذ بودان) (٤٤)

ولقد وصف ماركس وإنجيز - في « البيان الشيوعي » (الذي يعد بمثابة

(٤٤) بودان (Baudin) . « تاريخ المذاهب الاقتصادية » (المرجع

السابق) ص ١٩٤ .

دستور للمذهب) - تلك الإجراءات التي تتخذها الطبقة العاملة (حين تصل إلى كراسي الحكم) بأنها إجراءات مختلفة ومدهة اختلافا كبيرا باختلاف البلاد ، (٤٥)

ولقد كتب إنجيز (زميل ماركس في وضع البيان الشيوعي) شارحا آراء ماركس إزاء صغار الملاك الزراعيين ، فقال : « حين نستولى على سلطة الحكم فأننا لن نفكر في نزع ملكية أراضي صغار الملاك ، إنما ستقتصر مهمتنا في البداية إزاء صغار الملاك على مجرد تحويل الملكية الفردية (الخاصة) والإنتاج الفردي إلى ملكية تعاونية وإنتاج تعاوني » (٤٦) . فعلا فأننا نجد لينين حين استولى على الحكم في الاتحاد السوفييتي (بعد ثورة أكتوبر ١٩١٧ الشيوعية) وأخذ في تطبيق مذهب ماركس لم ينزع ملكية صغار الملاك الزراعيين ، بل عمل على توزيع أراضي النبلاء ، وكبار الملاك على الفلاحين (٤٧) .

وفي البيان الشيوعي ، نجد ماركس وإنجيز يصدد كلامهما عن المرحلة الأولى للثورة العمالية يقولان : « أن البروليتاريا - استنادا إلى سلطانها السياسي - تعمل

(٤٥) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٦٦ .

(٤٦) ذلك هو ما ذكره لينين في مقال (يقع في ٣٦ صفحة) كتبه عن ماركس عام ١٩١٤ ونشر في الانسكلوبيديا كما نشر في كتاب Marx Selected Works (المرجع السابق) ج ١ ص ٤٨ .

وراجع أيضا « البيان الشيوعي » ترجمته إلى الفرنسية Laura Lafargue لورالافارج ، وقد راجع إنجيز في حياته هذه الترجمة الفرنسية لذلك البيان - وقد أعيد طبع هذه الترجمة بباريس عام ١٩٤٥ ، ونجد ماركس وإنجيز في هذا البيان (ص ٣٨) يعييان على الكتاب والمفكرين الألمان الاشتراكيين والشيوعيين « أنهم عملوا على نقل آراء زملائهم الفرنسيين ، وقد نسوا أن ينقلوا معها ظروف البيئة الاجتماعية الفرنسية » .

(٤٧) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » (ص ٤٦٣ ، ٤٦٤) .

تدريجيا على انتزاع رأس المال من البورجوازية حتى تتمكن من وضع جميع وسائل الإنتاج بين أيدي الدولة ، أى بين أيدي البروليتاريا وقد نظمت كطبقة حاكمة ، (٤٨) .

(٤٨) راجع « البيان الشيوعى » (الترجمة الفرنسية - المرجع السابق) ص ٢٢ وراجع المستر ومزى ماكدونالد (أحد رؤساء الوزارات والزعماء السابقين لحزب العمال البريطانى عقب نهاية الحرب العالمية الاولى) كتابه : « الحركة الاشتراكية » (The Socialist Movement) طبع بلندن ١٩٢٠ حيث يقول (ص ١٩٥) « أن الاشتراكية هى اتجاه وليست مذهبا جامدا ، ولذلك فإن الصور المعبرة عنها تتغير بتغير الأجيال Socialism is a tendency, not a revealed dogma » .

الفرع الثانى

نظريات الماركسية وخصائصها (من الناحية الدستورية أو السياسية)

— ١ —

نظرية الدولة

إن النظام الشرعى السيامى للدولة - طبقا لمذهب ماركس - يعد بمثابة البناء العلوى (أو على حد تعبيره المفضل لديه *superstructure*) الذى أقيم على أساس النظام الاقتصادى (وبخاصة وسائل الإنتاج) ، وإن السيادة (أو السلطان) إنما تراوها فى الدولة إحدى الطبقات للحكم والسيطرة على غيرها من الطبقات ، بعبارة أخرى أن الدولة ماهى إلا آلة لصيانة سيطرة طبقة على غيرها من الطبقات .

فتأتج هذه النظرية يترتب على هذه النظرية أن جميع الحكومات (حتى الحكومات الديمقراطية) تعد - فيما يرى ماركس - عبارة عن دكتاتورية للطبقة الحاكمة على غيرها من الطبقات .

وفى الدول الرأسمالية (الغربية) فإن الدولة ماهى إلا أداة البورجوازية للسيطرة على البروليتاريا وإستغلالها (٤٩) .

(٤٩) راجع لينين : الدولة ، محاضرة ألقيت فى جامعة سفيردولوف فى ١١ يوليه ١٩١٩) من مطبوعات دار التقدم بموسكو ١٩٦٧ ص ١٧ . وراجع

Preface to a contribution to the critique of Politic. Ec.

وكان ذلك نقلا عن كتاب العلامة بوبر (المرجع السابق) ص ٣١٧ وراجع

ص ١١٠ - ١١٢ .

ويجدر بنا هنا أن نذكر كلمة موجزة عن كل من الكلمتين اللاتينيتين لدى كارل ماركس وهما كلمة « البورجوازية » وكلمة « بروليتاريا » .

(أ) - البورجوازية : كثيرا ما يطلق الكتاب الاشتراكيون أو =

- أما الحرية فهي - فيما يرى ماركس - لم توجد حتى اليوم إلا بالنسبة للأفراد المنتمين إلى الطبقة التي استولت على الحكم والسلطان ، فكل طبقة تستولي على الحكم نجدها تطلق اسم الحرية على صيانة ما لها من امتيازات (٥٠) .

مراحل انتقال أو تحول الدولة - في مذهب ماركس - من الرأسمالية إلى الشيوعية .

= الشيوعيون على الديمقراطية الغربية وصف « البورجوازية » ، ولقد كان ماركس أول من استعمل هذه الكلمة وكان يقصد بها رجال المال والأعمال (وهم من يطلق عليهم اليوم الرأسماليون ، أو أصحاب رؤوس الأموال) وهم الفئة المالكة لوسائل إنتاج الثروة في الدول الصناعية . وبذلك يرى أن ماركس كان يعرف البورجوازية تعريفا إقتصاديا بحتا ، وكذلك كان شأن لينين فقد كان يطلق على الرأسماليين وصف البورجوازية ولكن في عصر الثورة الفرنسية وفيما قبله كان تطلق كلمة البورجوازية على الطبقة الوسطى .

(ب) - أما كلمة البروليتاريا فهي كلمة لاتينية الأصل وتستعمل في مختلف اللغات الأوروبية ، ويقصد بها العامل الفقير الذي ليس له مورد إلا من كسب عمله وهذا هو معناها اللغوي (كما ورد في القاموس الفرنسي) . ولقد كان ماركس يستعملها بمعنى لا يكاد يختلف عن ذلك المعنى اللغوي ، على أنه يقصد بها عمال الصناعات .

(٥٠) ويضيف ماركس إلى ما تقدم قوله : « يأتي اليانكي yankee إلى إنجلترا فيحظر عليه القاعى أن يجلد عبده ، فيتساءل في عجب ذلك اليانكي (القادم من أمريكا حيث كان يباح الرق في زمن كارل ماركس) : هل يمكن أن يطلق اسم بلد حر على بلد لا يسمح فيه للرب بتأديب عبده ، ١٩ .

ماركس : « الأيديولوجية الألمانية - المؤلفات الفلسفية رقم ٧ ص ٢٠٨ - وكان ذلك نقلا عن كتاب جارودي : « كارل ماركس » (المرجع السابق ذكره) ص ١٤٢ . فكتاتورية البروليتاريا تعد « الأداة الرئيسية في بناء الاشتراكية » .

تمر الدولة - من أجل إتمام ذلك التحول - بمرحلتين :

(أ) مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، (ب) مرحلة الشيوعية والفوضوية .

المرحلة الاولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا (أو مرحلة الاشتراكية) .

لما كان من خصائص مذهب ماركس - كما قدمنا - الأخذ بسنة التدرج ، فإن الانتقال طرفة من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع تسوده الشيوعية الكاملة ، بل لا بد أن يكون ثمة مرحلة انتقال تسودها الاشتراكية .

خصائص هذه المرحلة . تتلخص هذه الخصائص فيما يلى :

الخاصية الاولى : مرحلة انتقال : هذه المرحلة وتلك الدكتاتورية ليست

غاية فى ذاتها إنما هى وسيلة ، هى بمثابة قنطرة للبرور عليها للانتقال من المجتمع الرأسمالى المطبق إلى المجتمع الشيوعى اللا طبقى . ذلك الانتقال لا يمكن أن يتم إلا تدريجيا ، لذلك نجد أن هناك درجات فى سلم التطور داخل كل مرحلة . وهذه المرحلة ليست مجرد فترة قصيرة عابرة ، إنما هى فترة طويلة الأمد ، إنها - كما يقولون - « أحد الأدوار أو العصور التاريخية » ، إذ أن الأهداف التى تهدف إليها هذه المرحلة (والتى سيأتى بيانها) لا يمكن بلوغها فى أمد قصير ، تلك الأهداف يمكن تلخيصها هنا : فى إعادة التنظيم الاقتصادى والسياسى للدولة طبقا لما توحى به مبادئ ماركس ، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم (٥١) .

الخاصية الثانية : الحكم ذو صيغة دكتاتورية تزاولها طبقة البروليتاريا :

إذا كانت الدولة الرأسمالية (أو « البورجوازية » ، على حد تعبيره) « أداة طغيان » (instrument d'oppression) فى يد طبقة البورجوازية تستعملها ضد طبقة البروليتاريا ، فإن الدولة - طبقا لمذهب ماركس - تصبح أداة طغيان فى يد البروليتاريا ضد البورجوازية ، ولكن بينما كانت الدولة البورجوازية - كما يقول الماركسيون - عبارة عن دكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية فإن دولة البروليتاريا هى عبارة عن دكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية .

(٥١) فيديل : « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٢٠٨ .

انعدام القيود : هذه الدكتاتورية بلغت أقصى درجات الاستبداد وأقصى درجات العنف والبطش . وحسبنا لإثباتنا لما تقدم أن نشير إلى ما ذكره لينين (عام ١٩١٩) مخاطبا العمال المحرومين : « أن هذه الدكتاتورية (يقصد دكتاتورية البروليتاريا) تتطلب استخدام العنف دون شفقة ... الخ » ، كما نشير إلى ما كتبه لينين في نهاية عام ١٩٢٠ من أن « المفهوم العلى للدكتاتورية ليس شيئا آخر غير السلطة التي لاتعدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادئ » ، والتي تقوم مباشرة على العنف ، (٥٢) .

أهميتها وحكمتها : حسبنا بياننا لما تسميه الماركسية على ما د لدكتاتورية البروليتاريا ، في ذلك المذهب من الأهمية أن نذكر ما كتبه لينين من « أن الماركسى هو الذى يؤمن ليس فحسب « بالصراع الطبقي ، بل كذلك بدكتاتورية البروليتاريا » ، (٥٣) . ولذلك نجد أنه يعتبر أن دكتاتورية البروليتاريا هي عصب الأفكار الماركسية (٥٤) .

أما عن حكمتها - فنرجع إلى ما كان يراه ماركس من أنها (أى دكتاتورية البروليتاريا) هي مرحلة ضرورية للانتقال إلى الاشتراكية والقضاء على الفروق الطبقيّة ، ولذلك فإن هذه الدكتاتورية تنتهى بانتهاء مقاومة طبقة البورجوازية

(٥٢) ذلك هو ما كتبه في الجزء الواحد والثلاثين من المؤلفات الكاملة - راجع في ذلك كتاب « تطور الفكر الماركسى » للدكتور الياس فرح . الطبعة الثانية . بيروت ١٩٧١ ص ٩٦ .

(٥٣) « تطور الفكر الماركسى » (المرجع السابق) ص ٩٦ .

(٥٤) Lenin, The Proleterian revolution and the renegade (Kautsky, Little Lenin Library,) P. 34.

كان ذلك نقلا عن كتاب « الماركسية » للدكتور جلال أحمد أمين ص ٧٤ ، ٧٦ فدكتاتورية البروليتاريا تعد « الأداة الرئيسية في بناء الاشتراكية » . - راجع أيضا : دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (المرجع السابق) ص ١٩ .

القديمة لها (٥٥) .

أما لماذا كانت طبقة البروليتاريا (أى الطبقة العاملة فى الصناعات) هى التى رأى
ماركس أن تسند إليها إدارة شئون الحكم ، فى تلك المرحلة بعد نجاح الثورة
الشيوعية ، فذلك لأن هذه الطبقة هى التى كانت تعاني من استغلال طبقة
البورجوازية (الرأسمالية) فهى صاحبة المصلحة فى هدم النظام الرأسمالى وإقامة
النظام الاشتراكى (الماركسى) على أنقاضه ، ولذلك كانت هذه الطبقة هى التى
تقوم بالثورة .

ومن ذلك يرى أن ماركس لم يكن يرى أن يشرك الطبقة العاملة فى الزراعة
(أى طائفة الفلاحين) مع طبقة البروليتاريا فى القيام بالثورة ثم فى القيام بمهام الحكم
بعد نجاح الثورة ، لأنه كان يرى كذلك أن طائفة الفلاحين هى بطبيعتها رجعية (٥٦) .

على أن لينين كان يرى (خلافا لما كان يراه ماركس) - نظرا للظروف
الخاصة بروسيا فى عهده ، حيث كانت بلدا زراعيا - أن يشرك طائفة الفلاحين
الفقيرة مع البروليتاريا فى الحكم (٥٧) .

مقياس التفرقة بين الديمقراطية والدكتاتورية ، فى مذهب ماركس

من عجيب وطريف ما يلاحظ فى الماركسية تلك التفرقة بين الديمقراطية
والدكتاتورية . فبينما نجد - فى الأنظمة الغربية أن مقياس التمييز أو التفرقة بين
الاثنين إنما يتلخص فى أمرين : (١) أن الديمقراطية - كما تذى عنها تسميتها -

(٥٥) جارودى : « كارل ماركس ، ص ٢٧١ .

وراجع « الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة » (المرجع السابق) ج ٢

ص ١٦٠ . وراجع بوپر Popper (المرجع السابق) ص ١٢٢ .

(٥٦) راجع « كارل ماركس ، تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق)

ص ١٨٦ .

(٥٧) لينين : « موضوعات نيسان (ابريل) ، طبع دار التقدم بموسكو

١٩٦٩ ص ٤ .

هي بحكم الشعب نفسه بنفسه (أو بواسطة ممثليه الذين يختارهم) (٥٨). (٢) وأن الحريات بها مكفولة ، وذلك كله بخلاف الدكتاتورية ، فاننا نجد أن مقياس التفرقة بينهما - في الماركسية - إنما يتركز في مصلحة الشعب ، فالنظام الذي يرعى مصلحة الشعب (أو بعبارة أصح : مصلحة الأغلبية) يوصف بأنه ديمقراطية ، والنظام الذي لا يرعى تلك المصلحة يوصف بأنه دكتاتورية ، ففي الولايات المتحدة نجد أن سياسة الحكومة - كما يقول الماركسيون - إنما تعمل لخدمة مصالح فئة صغيرة من أصحاب المليارات ، لذلك فإن النظام المهيمن هناك ليس ديمقراطياً بل دكتاتورياً ، وبعبارة أدق هو نظام دكتاتورية الاحتكارات الرأسمالية .

أما بالنسبة لدكتاتورية البروليتاريا فإن الأمر يختلف لأن هذه الدكتاتورية (كما يقولون) هي في حقيقتها ديمقراطية ، لأنها تمثل مصالح غالبية الشعب (٥٩) واستناداً إلى هذا الأساس ذاته كان ستالين يميز بين دكتاتورية البروليتاريا ودكتاتورية النازية أو الفاشستية (٦٠) .

(٥٨) أن الكلمة الافرنجية Démocratie مشتقة من الكلمتين اليونانيتين Demos ومعناها الشعب ، و cratie ومعناها سلطة ، أي سلطة الشعب .

(٥٩) وقد أكد ذلك لينين (في كتابه : «الدولة والثورة») بقوله : «أن دكتاتورية البروليتاريا هي ديمقراطية جديدة بالنسبة للكادحين ، ودكتاتورية جديدة بالنسبة للطبقة البورجوازية ، فهي دكتاتورية تجاه أعداء الطبقة العاملة لأنها تلجأ إلى أساليب دكتاتورية في قمع مقاومتهم» .

راجع : الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة ، (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٦٨ وسوف نعرض لبيان الانتقادات التي توجه إلى هذه الآراء ، وذلك في المبحث الخاص بنقد مذهب ماركس .

(٦٠) فالأولى (أي دكتاتورية البروليتاريا) هي - كما يرى ستالين - دكتاتورية الأغلبية تعمل لخير الأغلبية ، أما الثانية (النازية أو الفاشستية) فهي دكتاتورية الأقلية تعمل لصالحها الخاص على حساب الأغلبية ، أي على حساب الشعب .

دكتاتورية البروليتاريا وكومونة باريس (La Commune de Paris) (٦١)

أن تجربة هذه الهيئة الثورية الباريسية ، والتي عاصرها ماركس عام ١٨٧١ هي التي تبين لنا مفهوم دكتاتورية البروليتاريا لدى ماركس (وانجيلز) (٦٢) .

كيفية تكوينها - بعد أسبوع من تلك الحركة الثورية التي قامت بها تلك الكومونة تم انتخاب « مجلس الكومونة » بواسطة المجالس البلدية المنتخبة في مختلف دوائر باريس عن طريق الاقتراع العام السري ، وكان هذا المجلس يتألف من ٨٥ عضوا بينهم ثلاثون من العمال . وقد جعلت مكافأة العضو معادلة لأجرة العامل (المتوسط) .

نظام الحكم - كان جوهر نظامها أنه ليس دكتاتورية فرد أو عدد صغير من الحكام . وقد كانت تجمع في قبضة يدها بين السلطتين التشريعية والتنفيذية (٦٣) - ولعل من عجيب ما لاحظناه أنه بينما يقال أن ماركس اتخذ النظام الذي

(٦١) « كومونة باريس » هي هيئة ثورية قامت في ١٠ أغسطس ١٧٩٢ (إبان الثورة الفرنسية) وكانت أكبر عماد يستند إليه نظام حكم الارهاب ، وهي لم تدم سوى فترة قصيرة .

كما تطلق هذه التسمية كذلك على تلك الهيئة الثورية التي قامت في باريس عقب هزيمة فرنسا في الحرب السبعينية أمام الألمان وعقب رفع الألمان للحصار الذي كانوا فرضوه على فرنسا بعد قبولها للشروط الفادحة التي فرضها الألمان على الفرنسيين ، وقد قامت هذه الهيئة الثورية في ١٨ مارس ١٨٧١ إلى أن قضت عليها الحكومة الفرنسية (برئاسة Thiers) في ٢٨ مايو من السنة ذاتها .

(٦٢) يقول انجيلز : « تريدون أن تعرفوا كيف تسكون دكتاتورية البروليتاريا ؟ أنظروا إذا إلى كومونة باريس ، فهي دكتاتورية البروليتاريا » راجع « تطور الفكر الماركسي » ص ٩٥ حيث يستند (كرجع) إلى كتاب « الأيديولوجية السوفيتية المعاصرة » ج ٢ ص ١٦٠ - ١٦٤ .

(٦٣) المرجع السابق ص ٩٥ ، ٩٦

وضمته كومونة باريس بمثابة نموذج استوحاه لوضع نظام د دكتاتورية البروليتاريا ، ، إذا بنا نجد الفيلسوف الفرنسي الماركسي جارودى يقول : أن تجربة كومونة باريس جعلت ماركس يكتب فى عام ١٨٧٢ بأنها د أثبتت أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تستولى على آلة الدولة وأن تسيرها لصالحها (٦٤) .

الخاصية الثالثة : الاهداف

تتلخص أهداف هذه المرحلة - فيما يفسر به لينين آراء ماركس وإنجلز - فيما يلى :

العمل على استئصال بقايا النظام البورجوازي (الرأسمالى) تدريجيا تمهيدا لإقامة المرحلة العليا للمجتمع الشيوعى (وهى المرحلة الثانية التى تزول فيها الطبقات تماما) فى كافة بلاد العالم ، والقضاء على الحركات المناهضة للثورة البروليتارية ، وذلك بتحطيم مقاومة ملاك الأرض والرأسماليين ، والعمل على إعادة التنظيم السياسى والاقتصادى للدولة طبقا لمبادئ ماركس ، بأن يبدأ بتأميم جميع وسائل الانتاج الرئيسية ، وإقامة هيئات جديدة لتولى شئون الحكم والادارة ، وتدريب البروليتاريا على القيام بمهام الحكم والتمهيد لإلغاء الطبقات وأخيرا تسليح الثورة للكفاح ضد العدو الأجنبى ، وبما تجدر ملاحظته أن البورجوازية تظل عادة لفترة ما أقوى من البروليتاريا حتى بعد استيلاء هذه الأخيرة على مقاليد الحكم (٦٥) .

(٦٤) جارودى : د كارل ماركس ، (المرجع السابق) ص ٢٧٣ .

(٦٥) ويرجع ذلك - فيما يقول لينين - إلى ثلاثة أسباب :

(أولا) ارتباط البورجوازية المحلية بالرأسمالية الأجنبية واستمدادها العون منها ، (ثانيا) أن البورجوازية طبعت المجتمع بعاداتها وتقاليدها ، وهذه كلها ليس من يسير الأمور تغييرها فى أمد قصير ، (ثالثا) أن البورجوازية تمتاز بما كانت قد كسبته من تعليم وثقافة أعوزت طبقة البروليتاريا .

راجع فى ذلك د الماركسية ، للدكتور جلال أحمد أمين (المرجع السابق)

الخاصية الرابعة - مرحلة الاشتراكية : في هذه المرحلة تتحقق اشتراكية الملكية والغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، الأمر الذي يترتب عليه زوال استغلال الإنسان للإنسان (٦٦) ، ولكن لا يمكن القول بأن المجتمع الشيوعي قد تحقق قيامه كاملاً ، وذلك لأن المبدأ الأساسي (أو المثل الأعلى أو الهدف النهائي) للشيوعية لم يدرك كله . وبخاصة ذلك المبدأ الأساسي للمساواة الذي يعبر عنه بتلك العبارة الشهيرة : « A chacun selon ses besoins » ، ولكل فرد طبقاً لحاجته ، (أى أن يأخذ كل فرد من مواد الاستهلاك كالماء كل والملبس الخ طبقاً لحاجته) . فالفرد في هذه المرحلة إنما يأخذ من الاجر طبقاً لمقدرته وكفاءته (لا طبقاً لحاجته) وبذلك لا يمكن الادعاء بأنه قد تحققت المساواة التامة بين الافراد ، وطالما كانت هناك « عدم مساواة » بين الافراد في بعض النواحي - كما يقولون - فإن وجود الدولة يظل أمراً ضرورياً . ويجب ألا يفوتنا أن الشيوعية الكاملة - في مذهب ماركس - إنما تتطلب (كما سنبين) زوال الدولة أى قيام « الفوضوية » ، وهى المرحلة التى سيأتى الكلام عنها .

الخلاصة :- أن المجتمع في هذه المرحلة لا يزال يحمل بعض بقايا النظام الرأسمالى البورجوازي إذ لا تزال ترى «عدم مساواة» فيما يتعلق بمواد الاستهلاك نظراً لاختلاف الاجور تبعاً لاختلاف كفاءة ومؤهلات الافراد وطالما كانت هنالك « عدم مساواة بين الافراد » ، فى هذا الصدد فإن وجود الدولة يظل أمراً ضرورياً (٦٧) .

(٦٦) لذلك لا يطلق على هذه المرحلة وصف « الشيوعية » Communisme وإنما يطلق عليها وصف « الاشتراكية » Socialisme (وأحياناً « الجماعية » Collectivisme كما يطلق عليها الأستاذ بودان فى كتابه : تاريخ المذاهب الاقتصادية (المرجع السابق) ص ١٩٤ .

(٦٧) إذ يجب ألا يفوتنا أن الشيوعية الكاملة - طبقاً لمذهب ماركس - تتطلب زوال الدولة أى قيام النظام الذى يطلق عليه « الفوضوية » .

(ب) - المرحلة الثانية : الشيوعية والفوضوية :

يمكن تلخيص أهم خصائص هذه المرحلة فيما يلي :

الخاصية الاولى - تغيير نفسية الافراد وعقليتهم : - هذه المرحلة - كما يقولون - تفترض سبق حدوث تغيير عميق في طبيعة الانسان : في نفسيته وعقليته ، ذلك التغيير كان يجرى حدوثه تدريجيا أبان المرحلة الاولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) كنتيجة لذلك التغيير في النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الذي أشرنا اليه ، أي لتغيير ظروف البيئة (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) التي يعيش فيها الانسان . وسوف تتغير طبيعته - كما يقولون - حين يزول استغلال الانسان للانسان ، والغاء ذلك الاستغلال إنما يتم - كما قدمنا (وكما يقولون) - إبان دكتاتورية البروليتاريا .

وجدير بنا هنا أن نشير إلى كلمة مأثورة عن أحد أصحاب المذاهب الاشتراكية وهو أوين Owen وهي قوله :

Changeans le milieu nous changeons L'homme

أي : إذا نحن غيرنا البيئة فقد غيرنا الانسان (٦٨) .

الخاصية الثانية - تطبيق مبدأ « لكل فرد طبقا لحاجته » :

يقولون أنه سوف يكون مستطاعا في هذه المرحلة أن يطبق المبدأ الاساسي للشيوعية والذي يتلخص في هذه العبارة :

== راجع فابر (المرجع السابق) ص ١٥ - وفيديل « القانون الدستوري » ، ص ٢٠٨ .

(٦٨) يجدر بنا أن نذبه القارئ إلى أن أوين ليس من الاشتراكيين الماركسيين ولقد سبقت الإشارة اليه .

من أراد زيادة في التفصيل بصدد أثر البيئة فليرجع إلى المؤلفات التالية :

Huntington : Climate & Civilisation

وكتاب : « الوراثة والبيئة » للدكتور علي عبد الواحد وافي ، وكتاب

« البيئة والمجتمع » للدكتور محمد السيد غلاب (طبعة ١٩٥٥) .

« لكل فرد طبقا لحاجته ، ومن كل فرد طبقا لمقدرته » .

A chacun selon ses besoins : de chacun selon sa capacité.

سوف يكون تطبيق هذا المبدأ أمرا مستطاعا لزيادة الانتاج ،

فالانتاج - فيما يرى الماركسيون - سوف يزداد زيادة كبيرة (أولا) نظرا لتحرير قوى الانتاج من العقبات التي تضعها الرأسمالية في طريق تقدمها ، و(ثانيا) نظرا لما أدخل من تغيير عميق على طبيعة الانسان ، فالأفراد في مثل هذا المجتمع سيعملون - كما يقال - من تلقاء أنفسهم . وإلى أقصى ما تصل اليه مقدرتهم ، وبذلك فإن تكون ثمة حاجة لوضع نظام للانتاج قائم على أساس الاكراه والقهر ، وسوف يترتب على وفرة الانتاج أن سيكون من المستطاع توزيع ذلك الانتاج - كما يقولون - وفق مبدأ « لكل فرد طبقا لحاجته » (في حين أن المبدأ الذي كان سائدا في مرحلة دكتاتورية البروليتاريا كان « لكل فرد طبقا لمقدرته أو لسكفاءته ») .

لما تقدم توصف هذه المرحلة « بالمرحلة العليا » للشيوعية .

الخاصية الثالثة : زوال الدولة ، أو الفوضوية :

نظرا لما سبقت الاشارة اليه من حدوث تغيير كبير في طبيعة الأفراد بحيث يغدو من المستطاع أن يكون الانتاج وافرا وأن يعمل كل فرد طبقا لمقدرته وأن يوزع الانتاج على كل فرد طبقا لحاجته فإن تكون إذأ - كما يقولون - ثمة حاجة لنظام للانتاج قائم على أساس الاكراه والقهر *Contrainte* ، ولن تكون ثمة مشاكل متعلقة بتوزيع الانتاج ، وحين يصبح المجتمع غير مقسم إلى طبقات وتم المساواة بين الأفراد في موارد الاستهلاك (كما قدمنا) ، وحين يجرى تنظيم الانتاج والتوزيع دون حاجة إلى الالتجاء لوسائل الاكراه والقهر ، حين يحدث ذلك كله فإن تكون ثمة حاجة لوجود الدولة . أي أن الدولة ستزول (٦٩) .

الفوضوية : - يتبين مما تقدم أن تطور الشيوعية - في مرحلتها النهائية - إنما

(٦٩) وستزول - على حد تعبير انجياز - حكومة الاشخاص ويحل مكانها

« مجرد إدارة اقتصادية للأشياء » .

يصل بنا إلى « الفوضوية anarchime أى إلى زوال الدولة زوالا تاما وزوال كل وسيلة من وسائل الاكراه والقهر ولكن يجب ألا نفوتنا ملاحظة أن مذهب ماركس يختلف عن المذهب الفوضوى ، فى أن ماركس يرى أنه ليس من المستطاع بل ولا من المرغوب فيه أن نعمل إلى إلغاء الدولة فوراً ، بل يجب أن نصل إلى ذلك متبعين سنة التدرج لا طريق الطفرة ، فضرورات الانتاج وعدم المساواة فى الأجور تضطرنا - فى المرحلة الأولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) إلى الاحتفاظ ببعض وسائل القهر ، والدولة هى - قبل كل شئ - أداة للقهر un instrument de contrainte ، وذلك خلافا لما عليه الحال فى المرحلة الثانية .

واقدر أن يرى ستالين أنه من أجل أن يتحقق ذلك الزوال للدولة فإنه يجب أولا ألا تقتصر الاشتراكية أو الشيوعية على قطر واحد بل يجب أن تصبح نظاما دوليا - أى أن تنتشر فى كافة الاقطار أو - بالأقل - فى أغليبتها بحيث يصبح هنالك « تطويق » اشتراكي أو شيوعي بدلا من ذلك « التطويق » الرأسمالى الذى كان معروفا لاسيا فى بداية عهد حكم ستالين ، فإذا لم تصبح الشيوعية نظاما دوليا - كما يقول - فإن سلطان الدولة لا يمكن أن يزول ، بل بالعكس يجب أن يبقى ويقوى ليستطيع حمايتها من عدوان العالم الرأسمالى عليها (٧٠) .

الخاصية الرابعة - زوال الطبقات : وهذه الخاصية تسبق بدهاة - فيما يصورون - زوال الدولة أو الفوضوية التى أشرنا إليها ، ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا إنما تهدف - قبل كل شئ - إلى خلق مثل هذا

(٧٠) ويضيف ستالين إلى ما تقدم قوله : « ويبدو أمراً مضحكا أن ننتظر من الكتاب الماركسيين القدماء أن يهتوا حلا موفقا لمصلحتنا ، لكافة المسائل التى قد تعترض كل دولة من الدول بعد خمسين أو مائة سنة من وجودهم » .

راجع فابر (المرجع السابق) ص ١٥ - رسالة « الدستور السوفييتى » ص ٦١ - ٦٣ ، وفيديل (ص ٢٠٩) .

ونلاحظ أن الأستاذ بودان (ص ١٩٤) يرى من خصائص هذه المرحلة الثانية أن يصبح نظام الشيوعية فيها نظاما دوليا .

المجتمع إلا طبقى الذى يعد قيامه شرطا أساسيا لزال الدولة كما أن المساواة بين الأفراد لا يمكن أن تتحقق (طبقا لمذهب ماركس) إلا فى مجتمع لا يعرف الطبقات ، وأن المساواة هى التى تكفل الحرية ، أى أن الحرية بدورها لا يمكن أن تتحقق إلا فى مجتمع تسوده المساواة .

خاتمة : أن كل ما قيل عن هذه المرحلة الثانية هو موضع مر من النقد ، ولكن مكانه سوف يأتى فيما بعد . وحسبنا هنا أن نذكر أنها أقوال طبعها الغموض بطابعه ، وصنع لها الخيال من خيوطه ونسجه ثوبا فضفاضا براقا فى مصنعه ، لا تسكاد تهب عليه ريح البحث والدرس حتى نجده قد تمزق ، ونجد تلك الأقوال مجرد كلام منمق ملفق .

- ٢ -

مذهب كللى

« النظام الماركسى نظام كللى ، un système total . يقصد بذلك أنه يسيطر على كل نواحي نشاط وحياة الفرد فى المجتمع ، بحيث لا يوجد شيء يتعلق بالفرد (بحرياته وحقوقه بل حتى بضميره ومعتقداته) يصح أن يعد بعيدا عن متناول سلطان الدولة التى تمثل المجتمع أى أن سلطان الدولة يمتد إلى كل ، جوانب نشاط أو حياة الفرد فى المجتمع (٧١) .

وفى ما تقدم تفسير ما نراه من أنه يعد خائنا كل خصم لنظام الحكم الماركسى حتى لو كان ذلك الخصم معارضا يساريا (أى من متطرفى معتنقى مذهب ماركس

(٧١) فى المجتمع الماركسى توجد حقائق ذات صبغة رسمية ، لا يحملها سوى الدولة والحزب الشيوعى ، لذلك نجدهم هنالك يقولون تبريرا لخلق حرية الفكر « إننا حينما نكون مقتنعين أن الأقوال أو الأمور التى تختلف أو تتعارض فيما بينها ليست عبارة عن آراء ، إنما هى عبارة عن الصواب أو الحقيقة من ناحية ، والخطأ من ناحية أخرى فى هذه الحالة لا يكون الصواب باعتناق ذلك الخطأ أمرا مقبولا . »

راجع فيديل : « القانون الدستورى » (المرجع السابق) ص ٢٣ ، ٢٣٩ .

ذاته) كما كان شأن تروتسكى Trotsky وأتباعه ، كما أننا نجد مثل ذلك الخصم (الذى يعد خائناً) يعامل معاملة أقسى مما يعامل المجرم العادى ، فالمجرم فى نظرهم - إنما هو مذهب انتهك حرمة إحدى القواعد الاجتماعية القانونية ولكنه لا ينكرها ، أما ذلك الخصم (أو الخائن) فإنه أشد جرماً لأنه ينكر نظام الحكم ذاته ، كما ينكر القيم والمبادئ التى يمثلها ذلك النظام .

وإذا كان لا يوجد شيء يتعلق بالفرد بعيداً عن متناول سلطان الدولة ، فإن ما هو صحيح بالنسبة للفرد هو صحيح من باب أولى بالنسبة للجماعات ، فالعائلة والنقابات والجمعيات الثقافية أو العلمية إنما تعد جميعاً بمثابة أعوان (Collaborateurs) للدولة وللحزب الشيوعى ، ولا يجوز لتلك الجماعات أن تكون شيئاً غير ذلك .

وذلك بخلاف الديمقراطية الغربية فهى « فردية » (individualiste) تترك الجانب الأكبر من حياة الأفراد دون أن يتدخل سلطان الدولة فيه لتنظيمه ، إنما يترك للأفراد حرية القيام بذلك التنظيم ، بل إن هذه الديمقراطيات لتذهب إلى مدى أبعد من ذلك ، إذ أنها تسمح للأفراد بحرية توجيه النقد إلى الأنظمة الديمقراطية ذاتها وإلى المبادئ الأساسية التى تقوم عليها ، (ولكن بشرط عدم الإلتجاء إلى أساليب العنف أو الأساليب غير المشروعة) وذلك بخلاف الحال فى الماركسية (كما سيأتى بيان ذلك بصدد الكلام عن الخاصية التالية : « النقد الذاتى ») .

- ٣ -

النقد الذاتى

يعد النقد الذاتى - فيما يرى الماركسيون - جوهر الماركسية - وهم يعنون به : نقد أعمالهم بأنفسهم . وتفسيراً لذلك يقولون أنه يقصد به : المناقشة المستنيرة لما يمكن أن يقدم من حلول لمختلف ما يعرض من مشاكل ، على ألا تمس المناقشة أو النقد الأحكام الأساسية لمذهب ماركس ، أو للنظام الماركسى ، أى أن هذه الأحكام يجب أن تكون بعيدة عن متناول ما للنقد من سهام .

جماعية السلطة أو القيادة

تعريف : يطلق على السلطة أو القيادة أنها ذات صبغة جماعية حين تكون بأيدي جماعة (لا بيد فرد) ، على ألا يكون بطلب الجماعة رئيس ومرؤوسون ، وأن القرارات إنما تصدر من الهيئة (أى الجماعة) كلها . وإذا كان للجماعة رئيس فإنه يكون مجرد رئيس شرف ليس له من الأمر أو السلطة شيء . وإنما تقتصر مهمته على مجرد دعوة الهيئة للاعتماد وإنهاء الاجتماع وإدارة الجلسات وامضاء القرار (الذى تصدره الهيئة) إلى جانب امضاء السكرتير . ولكن ذلك الرئيس لا يستطيع أن يصدر فى شئون الحكم قراراً موقفاً عليه منه وحده . ذلك هو الشأن فى الجمهورية السويسرية . والمفروض أن هذا هو الشأن كذلك - من الناحية النظرية - فى الاتحاد السوفيتى .

وحين يذكر أن السلطة جماعية فإن المقصود بوجه خاص إنما هى السلطة التنفيذية ، لأن السلطة التشريعية هى عادة (اللهم إلا فى بعض الدكتاتوريات) ذات صبغة جماعية لأنها - كما هو معلوم - بيد الهيئة النيابية (المكونة من جماعة منتخبة) .

فالسلطة التنفيذية فى هذه الحالة - تتميز بأنه لا يوجد بينها رئيس له وحده سلطة اصدار قرار من القرارات .

نبذة تاريخية : أن مبدأ جماعية السلطة ليس خاصاً بمذهب ماركس ، فقد كان معروفاً قبل أن يعرف ماركس ، وهو لا يزال معروفاً حتى اليوم فى البلاد غير الماركسية ، أى فى الدول الديموقراطية الرأسمالية ، كما هو الشأن فى جمهورية سويسرا . فلقد عرفت نواة السلطة الجماعية فيما كان يعرف بالسلطة التنفيذية « الثنائية » (أو المزدوجة) ، ولا نعرف تطبيقاً لهذا النظام اللهم إلا فى عهد الامبراطورية الرومانية القديمة (من عام ٢٩ ق. م. إلى ٣٩٥ ميلادية) (٧٢) . فى هذه الحالة تتكون

(٧٢) وقد كان يطلق على كل منهما - لدى الرومان - « القنصل » ، وكان يجرى اختيارهما عن طريق الانتخاب .

السلطة التنفيذية (أو الحكومة) من فردين أى حاكين أو رئيسين ، لكنهما لا يستطيعان العمل إلا بالاتفاق بينهما ، فليس لأحدهما سلطة اصدار قرارات فى أى شأن من شئون الحكم دون اشتراك وموافقة الآخر (٧٢) .

على أن لهذا النظام عيبا خطيرا ، هو أنه يؤدى إلى عرقلة أعمال الحكومة فى حالة الخلاف بين الحاكين (عضوى السلطة التنفيذية) .

ثم ظهرت بعد ذلك فكرة جماعية السلطة فى عصر الثورة الفرنسية ، وقد كانت تمثل تلك الفكرة الجمعية التأسيسية (منتخبة من الشعب والمعروفة باسم شهرير Convention) التى كانت تجمع فى قبضة يدها - فضلا عن السلطة التأسيسية (أى سلطة وضع القانون الاساسى للدولة وهو الدستور) - السلطتين التشريعية والتنفيذية ، على أنها كانت تنيط مهام أعمال السلطة التنفيذية إلى بعض لجان تختارها من بين أعضاء تلك الجمعية ، قد كانت كل لجنة تتكون من أعضاء قليل العدد ولمدة قصيرة لا تتجاوز بضعة شهور تقوم الجمعية فى نهاية تلك المدة بتجديد انتخاب أعضاء اللجنة . ولقد كانت أكثر تلك اللجان شهرة فى التاريخ هى اللجنة المعروفة باسم : لجنة السلام العام ، التى انتخبته تلك الجمعية عام ١٧٩٣ من بين أعضائها (وكانت اللجنة مكونة من ٩ أعضاء وكان أبرز أعضائها شخصية تاريخية وهى شخصية روبسبير Robespierre) .

وكانت كل لجنة من تلك اللجان ذات سلطة جماعية ، أى ليس بها رئيس تصدر القرارات منه وحده ، إنما تصدر من الهيئة كلها أى من اللجنة (٧٣) .

(٧٣) وكانت لجنة السلام العام تتلخص مهمتها فى مراقبة أعمال السلطة التنفيذية واتخاذ جميع الاجراءات المستعجلة للدفاع عن الأمن الخارجى والداخلى فكانت هذه اللجنة تعد - من الناحية النظرية والدستورية - خاضعة خضوعا تاما لتلك الجمعية التأسيسية لأنها هى التى تقوم باختيار أعضاء تلك اللجنة (التسعة) شهريا من بين أعضائها (أعضاء الجمعية) ، كما أن قرارات اللجنة خاضعة لموافقة الجمعية من أجل تنفيذها . ولكن الواقع أن الجمعية كانت تقوم شهريا بتجديد اختيار أعضاء تلك اللجنة ، كما أنها درجت على الموافقة دائما على قرارات اللجنة . =

حكمة جماعية السلطة : كانت ترجع الحكمة أو الأسباب التي دعت إلى الأخذ بفكرة جماعية (أو د ثنائية ،) السلطة إلى الاعتقاد بأن هذه الفكرة تعد بمثابة ضمانة تكفل عدم الاستبداد بالسلطة . أى أنها تعد ضمانة من ضمانات الحريات ، أى إلى الاعتقاد بأن الاستبداد لا يصدر إلا من فرد ، وأن فردية السلطة يؤدي إلى تقويتها ، وذلك بعكس الحال حين يقسم السلطة اثنان أو جماعة ، فكل تقسيم أو توزيع للسلطة هو إضعاف لها .

الناحية العملية : كل ما تقدم إنما يقال من الناحية النظرية ، ولكننا إذا نظرنا إلى التطبيقات العملية للسلطة الجماعية فإننا نجد فارقاً وخلافاً كبيراً بين الناحيتين (الناحية النظرية والناحية العملية) ، إذ نجد في كثير من الحالات أن تلك السلطة ينالها الكثير من التشويهات ، deformations كأن نجد واحداً من أعضاء تلك الهيئة أو الجماعة يبرز - نظراً لقوة شخصيته أو فائق مهارته (٧٤) . ويقوم فعلاً بدور الرئيس ، كما أننا لا نجد - في أغلب الحالات - في جماعية السلطة حائلاً دون الاستبداد (من الناحية العملية الواقعية) ، مما سنزيده فيما بعد تفسيراً وتفصيلاً (وذلك بصدد الكلام عن الانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس)

== الواقع أن السلطة الفعلية انتقلت من الجمعية التأسيسية إلى تلك اللجنة ، ثم انتقلت من اللجنة إلى أحد أعضائها (روبسبير) رغم أن سلطة اللجنة - كما ذكرنا - كانت سلطة جماعية ليس لها رئيس وليس بها رؤوسون ، ولكن روبسبير استطاع رغم ذلك أن يجمع السلطة كلها بين يديه ويسيطر على اللجنة بل وعلى الجمعية التأسيسية ويحاول حكماً دكتاتورياً بل ارهابياً - لزيادة التفصيل يراجع أى مؤلف لنا في القانون الدستوري ، وكذلك كتاب دو فرجييه Duverger والأنظمة السياسية والقانون الدستوري ، (الطبعة التاسعة بباريس ١٩٦٦) ص ١٣٩ ، ١٤٤ ، ٤٢٦ . (٧٤) وقد يكون أهم ميدان تتجلى فيه هذه المهارة ميدان تليفك التهم المزورة ، والصاقها بالمعارضين لتصرفات تلك الشخصية القوية ، أو بالمنافسين لها في السلطة كما كان شأن ستالين . ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى ما ذكره المؤرخ الكبير ه . فشر من أن «ستالين كان في شبابه أحد أفراد العصابات التي تسطو على القطارات» . ==

علو مرتبة التنظيم الإقتصادي - الاجتماعي (للدولة) على التنظيم السياسي:

نجد في الديمقراطيات الغربية (الرأسمالية) أن المبادئ الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم) - في جوهرها - عبارة عن مبادئ وقواعد سياسية ، أما التنظيم الأساسى الإقتصادى والاجتماعى فإنه يستمد أحكامه وقواعده من أحكام النظام السياسى ، أى أنه يجب أن يراعى فى ذلك التنظيم أن يكون متلائماً مع أحكام هذا النظام السياسى ، وبذلك نجد أن التنظيم الإقتصادى والاجتماعى إنما يخضع للنظام السياسى الذى يتضمنه الدستور ، وهذا بعكس الحال فى مذهب ماركس حيث يعد المذهب الإقتصادى هو جوهر فلسفة ماركس ، وحيث يعتبر أن النظريات والآراء والنظم الاجتماعية والسياسية هى - قبل كل شئ - وليدة الحياة المادية أى الإقتصادية للمجتمع (كما قدمنا) ، وأن النظام الإقتصادى يعد إذاً أنه الأساس الذى يقوم عليه بناء النظام السياسى .

لذلك لم يكن إذاً غريباً أن نجد الدستور السوفيتى يخصص الباب الأول من أبوابه للنظام الاجتماعى - الإقتصادى (٧٥).

== راجع كتابه : « تاريخ أوروبا فى العصر الحديث (من ١٧٨٩ - ١٩٥٠) »
ترجمة الاستاذين أحمد نجيب هاشم ، ووديع الضبع . الطبعة الثانية (١٩٥٣)
ص ٦٣١ .

(٧٥) هذا النظام الاجتماعى - الإقتصادى نجد قوامه يتكون - طبقاً للدستور السوفيتى - من خمسة عناصر :

(١) إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، (ب) الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج ، (ج) الإبقاء على الملكية الخاصة فى نطاق ضيق ، (د) مشروع الدولة للاقتصاد القومى ، (هـ) فرص العمل كواجب .
ويجب أن لضيف الى ما تقدم أن العمل يعد حقاً أيضاً لكل فرد قادر عليه .

الفرع الثالث

الانتقادات والاتهامات المتبادلة بين الماركسيين والديموقراطيين الغربيين (وغيرهم)

نقسم هذا الفرع إلى مطلبين : (الأول) نعالج فيه انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية ، و (الثاني) نتكلم فيه عن الانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس من جانب الديموقراطيين الغربيين وغيرهم (بل ومن جانب بعض الماركسيين أنفسهم) .

المطلب الأول - انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية

هذه الانتقادات يمكن أن تتلخص أهمها في ثلاثة أمور متصل بعضها ببعض، على أننا نستطيع مع ذلك أن نفصل ما بينها لترتيبها على الوجه الآتي .

النقد الأول - الديموقراطية الغربية ليست ديموقراطية كاملة

ذلك لأنها - كما يقول الماركسيون - ديموقراطية سياسية فحسب، ومن أجل أن تكون ديموقراطية كاملة كان يجب أن تكون كذلك ديموقراطية إقتصادية - إجتماعية ، أى أن يكون من خصائصها كذلك أن تكفل للفرد ما يطلق عليه في العصر الحديث « بالحقوق الإجتماعية » (Droits sociaux) ويقصد بها تلك الحقوق التي تقرر للفرد لتحريره من الناحية الإقتصادية ، ولذلك يطلق عليها أحيانا « الحقوق الإجتماعية - الإقتصادية » (١) . على أنه يجب ألا نفوتنا هنا ملاحظة أن الديموقراطية الغربية تتطور في العصر الحديث - وقد تطورت فعلا منذ أوائل هذا القرن - نحو الأخذ بهذه الحقوق الإجتماعية - الإقتصادية ، على أنه لا يزال يؤخذ على تلك الديموقراطيات الغربية أنها حين تنص على تلك الحقوق في دساتيرها فإنها تعد تلك الحقوق بمثابة « برامج » لسياستها، لا بمثابة « واجبات »

(١) وقد سبق الكلام عنها في « المبحث الثاني » بصدد الكلام عن « تطور الفكر السياسي عن الحريات العامة في القرن العشرين » .

أو التزامات قانونية يسوغ للفرد أن يطالب الدولة قانوناً بأداء تلك الالتزامات بحيث يستطيع الفرد أن يضمن قيام الدولة فعلاً بأداء تلك الخدمات والالتزامات (٢)، ثم إن هذه الحقوق الاقتصادية - الاجتماعية تتطلب من الدولة أن ترصد لها في ميزانيتها مبالغ طائلة بل هائلة تتجاوز المقدرة المالية للدولة الغربية (٣).

النقد الثاني - أن الشعب ليس هو الذي يحكم في الواقع

في مجتمع رأسمالي - فيما يرى لينين - لن تكون الديمقراطية إلا أداة لخدمة الطبقة الحاكمة، أو على حد تعبيره «ديموقراطية لصالح الأقلية»، أي لطائفة أصحاب الأملاك: الأثرياء، بعبارة أخرى أن السيطرة على شئون الحكم إنما هي لطبقة الرأسماليين (٤).

النقد الثالث - الحرية في الديمقراطية الغربية مسألة صورية (شكلية)

هذه الظاهرة تعد بمثابة نتيجة طبيعية لما تقدم بيانه (في النقدين السالفين) ، فالحرية هنالك - فيما يقول الماركسيون - ما هي في الواقع سوى مجرد سراب خداع في أعين الطبقة العاملة ، فما هي مثلاً قيمة حرية الفرد في أن يرشح نفسه

(٢) يجب ألا يفهم بما تقدم أن الفرد يستطيع فعلاً - في الدول الماركسية - أن يطالب الدولة قانوناً بأداء تلك الالتزامات، وذلك نظراً لما هو معروف من عدم كفالة حريات الأفراد في تلك الدول .

(٣) ثم أنه يجب ألا يفوتنا أن هذه الصبغة الاقتصادية - الاجتماعية ليست من خصائص الديمقراطية الغربية ذات النزعة الفردية، فالواقع أن هذه الصبغة لم تكن إلا نتيجة لضعف بل وانحيار هذه النزعة الفردية، وانتشار الآراء الاشتراكية في العصر الحديث، ولا سيما منذ نهاية الحرب العالمية الأولى .

(٤) فهذه الديمقراطية (الغربية) السياسية فحسب ، بغير الديمقراطية الاقتصادية - الاجتماعية تصبح صورية غير حقيقية (كما يقولون) .

للاتخابات النيابية إذا لم تكن لديه - كما قدمنا الثروة ولا التعليم ولا الفراغ ولا غير ذلك من الوسائل التي تمكنه من منافسة المرشحين من أصحاب رؤوس الأموال ومن الوصول إلى المقاعد النيابية . وما قيمة حرية الصحافة مثلاً إذا كانت كبريات الصحف في أيدي أصحاب رؤوس الأموال ، وتحت سيطرتهم^(٥).

(٥) وقد سبقتنا الإشارة إلى ذلك (في المبحث الثاني) بصدد الكلام عن « المذهب الحر (أو الفردي) » .

لزيادة التفصيل بصدد موضوع هذا « المطلب » ، راجع كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » ، (طبعة ١٩٥٧/١٩٥٨) ص ٣٠ وما بعدها .

المطلب الثاني

بيان وجهة نظر الماركسيين في أن مذهبهم أقرب الى المثل الاعلى
للمذهب الديمقراطي من الديمقراطية الغربية
اولا - المثل الاعلى للمذهب الديمقراطي :

تعريف : يعرف المذهب الديمقراطي بأنه ذلك المذهب الذى يرجع أصل
السلطة السياسية أو مصدرها إلى الارادة العامة للأمة ، أى أن هذه السلطة
لا تكون شرعية إلا إذا كانت وليدة تلك الارادة العامة .

وحين يذكر المذهب الديمقراطي يذكر مقرونا باسم جان جاك روسو الذى
كان يلقب بـ أب الديمقراطية ، كما يذكر مقرونا بكتابه المعروف
العقد الاجتماعي الذى كان له بعض الأثر فى التكوين الفكرى لرجال الثورة
الفرنسية حتى أنهم كانوا يطلقون على ذلك الكتاب L'évangile de
la révolution «إنجيل الثورة» . يحدد بنا إذاً لزيادة ذلك المذهب الديمقراطي
تفسيراً وتفصيلاً أن لشرح آراء روسو عن هذا المذهب فأراه هذه هى التى
تعد ذلك المثل الاعلى للمذهب الديمقراطي .

المذهب الديمقراطي لجان جاك روسو :

تتلخص مميزات هذا المذهب فيما يلى :

١ - أن المثل الاعلى لدى روسو هو فى الديمقراطية المباشرة التى كانت
- ولا تزال - تزاوُل فى وطنه الأصلى : سويسرا . ومما لا ريب فيه
أنه كان يرى أنه لم يكن من المستطاع الأخذ بهذه الصور من صورة
الديموقراطية فى أغلبية الدول نظراً لكبرها ، ولكنه كان يرى مع ذلك أنه يجب
الأقتراب من تلك الصورة قدر المستطاع (أى عن طريق الأخذ ببعض صور
الديموقراطية شبه المباشرة) .

٢ - أن السيادة - لدى روسو - إنما هى « سيادة الشعب »
Souveraineté du peuple ، وليست « سيادة الأمة » La souveraineté
. nationale

وهنا يجدر بنا أن نبين الفارق بين الاثنين ، ثم نبين أهمية التفرقة بينهما (أى بين أن تأخذ بمبدأ « سيادة الشعب » وبين الأخذ بمبدأ « سيادة الأمة ») .

الفارق بين « سيادة الشعب » ومبدأ « سيادة الأمة » (١) .

ان « سيادة الشعب » هي نظرية يرجع مصدرها إلى روسو فقد كان يرى أن صاحب السيادة هو مجموع الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية (Le corps Politique) أى مجموع المواطنين الذين لهم مزاولة الحقوق السياسية ، أو بعبارة أخرى - فى بلد يزاول النظام الديموقراطى النيابى - مجموع الناخبين (الذين يعيشون بداية فى الوقت الحاضر) .

أما صاحب السيادة - فى نظرية أو مبدأ « سيادة الأمة » فهو « الأمة » باعتبارها شخصاً معنوياً ، والأمة لا تشمل فحسب مجموع المواطنين (الناخبين) الذين يعيشون فى الوقت الحاضر ، وإنما كذلك الأجيال السابقة ، كما تشمل بوجه خاص الأجيال القادمة ، فالأمة لا تنتهى حياتها بانتهاء حياة مواطنى الجيل الحالى كما أن حياتها لم تبدأ فحسب منذ بداية حياتهم (٢) .

أهمية هذه التفرقة - تبدو هذه الأهمية فى مسألتين :

الاولى : أن الانتخاب يعد - طبقاً لنظرية سيادة الشعب « حقاً ، Droit وذلك نظراً لأن السيادة تعد ملكاً للمواطنين الذين يعيشون الآن أى أن كل مواطن يمتلك جزءاً منها وبناء على ذلك يصبح له « الحق » أن يشترك فى شئون السلطان (أى السيادة) . أما إذا أخذنا بنظرية سيادة الأمة فإن الانتخاب يعد (طبقاً للرأى الراجح) بمثابة « وظيفة ، Fonction) أو « سلطة قانونية »

(١) راجع فى الكلام عن هذه التفرقة وأهميتها : فيديل صفحات ١٣١ ،

١٣٢ ، ١٩٢ ، ١٩٣ .

(٢) فالأمة عبارة عن شخصية معنوية غير مرئية (Invisible) لأنها تمثل كذلك الأجيال السابقة والقادمة ، أما الشعب فهو بالعكس عبارة عن مجموع الأفراد الذين يعيشون فى الوقت الحاضر والذين يمكن إحصاؤهم . راجع ما كتبناه عن مبدأ سيادة الأمة .

Pouvoir légal على حد تعبير بعض الفقهاء الفرنسيين) ، أى أن الناخب إنما يتولى - طبقا لهذه النظرية - اختصاصا ، لحساب الأمة (لا ، حقا ، لحسابه الخاص) فشأنه شأن من يقوم بأداء وظيفه عامة ، ويترتب على ذلك أن يصبح للمشرع الحق أن يضع من الشروط والقيود (على الفرد من أجل أن يكون ناخبا) ما يراه كفيلا بحسن أداء هذه الوظيفة العامة . (٣)

الثانية - وهذه هي النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على هذه التفرقة ، وهى أن هاتين النظريتين (نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة) لا تمثلان صورة واحدة من صور الديمقراطية ، إنما تمثلان صورتين مختلفتين :

فنظرية سيادة الشعب لا تجيز الأخذ بأصاليب الحواجز وسياسة التوازن ، أو على حد التعبير الفرنسى : « الفراميل والقوى الموازنة » ، Les freins et contrepoids ، وذلك خلافا لنظرية سيادة الأمة .

(١) وتفسيرا لما تقدم نقول أنه يغدو جائزا ومشروعا بناء على نظرية سيادة الأمة أن يعمل الدستور على الوقوف في وجه النزوات أو الرغبات الوقتية التى قد تبدو من جانب الاغلبية البرلمانية ، أى أن يعمل على إرجاء إصدار أمثال تلك القرارات حتى يستطاع الاطمئنان والتأكد من أن تلك القرارات تعبر عن ارادة ثابتة متولدة عن تفكير وروية ، لا عن نزوات وخواطر وقتية ، ارادة يصح وصفها بأنها تعبر عن المصالح والارادة الحقيقية للأمة (التى تشمل - كما قدمنا - الاجيال القادمة إلى جانب الجيل الحاضر) .

وبناء على ذلك فإنه يصبح من الجائز لدى أصحاب نظرية سيادة الأمة أن يكون للسلطة التنفيذية « حق الاعتراض » (أو ما يطلق عليه حق الفيتو Veto) على قرارات البرلمان (٤) .

(٣) راجع موضوع : « طبيعة الانتخاب من الناحية القانونية » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

(٤) أننا نعنى هنا ما يطلق عليه « الفيتو التوقيفى » Veto Suspensif الذى يترتب فيه على الاعتراض مجرد « توقيف » القرار (مشروع القانون) الصادر =

كما أنه يصبح جائزا مشروعا لدى أصحاب هذه النظرية أن يتكون البرلمان من مجلس آخر إلى جانب مجلس النواب الذي يمثل الأمة إذا كان ذلك المجلس الآخر (ويطلق عليه عادة مجلس الشيوخ) يهدف إلى تمثيل تلك «الارادة الثابتة» التي أشرنا إليها (أو كما يعبر عنها الفقهاء الفرنسيون *Les mouvements de longue durée de l'opinion* : اتجاهات الرأي العام طويلة المدى)، فطالما كان هذا المجلس الآخر معارضا لرأي مجلس النواب فإنه يمكن القول إذا في هذه الحالة بأن سيادة الأمة لم يعبر عنها بعد بتلك «الارادة الثابتة» التي تعد معبرة عن الارادة الحقيقية للأمة، أو بعبارة أخرى عن سيادة الأمة.

(ب) أما لدى أصحاب نظرية «سيادة الشعب» (التي يرجع مصدرها - كما قدمنا - إلى روسو) فإن الامر بالعكس، إذ أن ارادة الأغلبية يجب احترامها وتنفيذها دون حاجة إلى البحث عما إذا كانت تمثل «ارادة ثابتة» صادرة عن وبناء على ذلك فإنه لا يجوز لدى أصحاب هذه النظرية أن يكون للسلطة التنفيذية حق الفيتو، كما لا يجوز أن يتكون البرلمان من مجلسين بل يجب أن يقتصر في تكوينه على مجلس واحد (اللهم إلا في حالة الدولة التعاهدية أو الفيدرالية^(٥))

== من البرلمان، أي أن السلطة التنفيذية تعيد ذلك المشروع إلى البرلمان لأعادة النظر فيه بحيث لا يمكن صدور القانون إلا بعد الموافقة عليه من البرلمان بأغلبية خاصة (تزيد عن الأغلبية العادية التي تصدر بها القرارات وهي الأغلبية المطلقة للأعضاء الحاضرين). وقد كانت هذه الأغلبية الخاصة طبقا لدستور ١٩٢٣ في مصر هي $\frac{2}{3}$ ثلثا الأعضاء الذين يتكون منهم كل من المجلسين، وكذلك الشأن في دستور ١٦ يناير سنة ١٩٥٦ (بالمادة ١٣٤)، وفي الدستور المصري الحالي. (٥) ولقد ثارت هذه المشكلة في الجمعية التأسيسية التي نظمت بها مهمة وضع دستور الجمهورية الفرنسية الرابعة (الحالية) لسنة ١٩٤٦ فرؤى للتوفيق بين هاتين النظريتين المختلفتين أن ينص بالمادة الثالثة على ما يلي :

==

(ج) يرى روسو ان نواب الشعب لا يصح أن يكونوا إلا مجرد « تابعين » ،
Commis خاضعين لأرادة الشعب ، يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم
التي يجب على أولئك النواب تنفيذها ، كما أن للناخبين حق عزل أولئك النواب
متى شاؤوا .

ومن ذلك يرى أن روسو يأخذ بنظرية الوكالة الالزامية التي تعد منافية
لديموقراطية النيابة (الغريبة) (٦) .

وتعد فكرة روسو هذه نتيجة لما ذكرناه من أن مثله الأعلى هو الديموقراطية

“ La souveraineté nationale appartient au peuple français ” =
ذلك النص (الفقرة الأولى من المادة الثالثة) اعتبر حلا وسطا موفقا - من
الناحية السياسية - لذلك الخلاف الذي ثار في الجمعية التأسيسية بين أصحاب هاتين
النظريتين ، وان كان حلا غير مفهوم (فيما يرى الأستاذ فيديل) - من الناحية
المنطقية - فالأمة هي غير الشعب فالنص إذاً على « سيادة الأمة » ، يعني أن السيادة
ملك للأمة فلا يمكن إذاً أن يقال أنها ملك للشعب أيضا ، فالشعب يزاول إذاً
تلك السيادة بصفته عضوا Organe من الأمة .

الواقع (فيما يقول فيديل) أننا إذا عمدنا - طبقا للتقاليد الدستورية الفرنسية -
أن نعتبر « الشعب » مرادفاً لمجموع أو هيئة الناخبين ، فإن ذلك النص يعني أن
هيئة الناخبين هي التي تتولى السلطة العليا في الدولة . أي أن الكلمة الأخيرة هي
لأرادة الناخبين ، . فيديل . المرجع السابق ص ٣١٩ .

ملحوظة : كثيرا ما تذكر كلمة « الأمة » ، وكلمة « الشعب » ، كترادفتين ،
ولكننا هنا لستعملهما بهذين المعنيين المختلفين .

(٦) لا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن من خصائص النظام النيابي في الديموقراطية
الغربية الكلاسيكية أن لأعضاء البرلمان قسطا من الاستقلال عن الناخبين في ممارسة
سلطتهم . لأن النواب يعدون ممثلين للأمة (أي للمصالح العليا للأمة التي تضم
الاجيال القادمة) لائتمالهم مجرد ارادة الناخبين الحاليين ، ويترتب على ذلك أنه
ليس للناخبين املاء ارادتهم على النواب ولاحق عزلهم .

المباشرة ، وأنه يجب الاقتراب منها قدر المستطاع (٧) .

(د) الديمقراطية - لدى روسو - مطلقة Absolue أى أنه لا حدود ولا قيود على صاحب السلطان وهو الشعب ، فللقانون - في نظره - سلطان مطلق لأنه يعد التعبير عن الإرادة العامة ، L'expression de la volonté Générale ، أى إرادة الشعب صاحب السيادة ، والسيادة - كما قدمنا - هي سلطة عليا لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطه هليا أخرى . يتبين من ذلك أن المذهب الديمقراطي ينتهى إلى السلطة المطلقة وإلى خضوع الفرد خضوعا تاما لسلطانها ، أى إلى الاستبداد وعدم كفالة الحريات .

ولا ريب أنه يبدو عجيبا كيف يقبل « أب الديمقراطية » أن تكون ابنته هذه ، أما ، للاستبداد ١١ .

تعليل ذلك لدى روسو أمر يسير ، ولو أنه على أفهامنا في العصر الحديث أمر عسير . ذلك بأن روسو كان يعتقد أن القانون لا يمكن أن ينطوى على اعتداء على الحرية ، إنما هو في نظره ضمان للحرية . ولماذا كان هذا؟ تفسيرا لذلك يندو لزاما علينا أولا أن نشرح نظرية أو فكرة روسو عن « مبدأ المساواة » ، فهي مفتاح باب مذهبه وآرائه كلها لاسيما رأيه هذا الذى نتولى الآن شرحه (٨) .

(٧) كما أنها نتيجة لنظرية روسو القائلة بأن الإرادة العامة (أى إرادة الشعب) لا يمكن أن تكون موضع إنابة (Ne se représente pas) لأن إرادة الإنسان لا يمكن أن تعد إرادة غيره في الوقت نفسه .

فطبقا لرأى روسو لا يصح أن يكون هنالك في الديمقراطية « نواب حقيقيون » ، de veritables représentants يستطيعون أن يصدروا قرارات في غير مراعاة لتعليمات الناخبين استنادا إلى تلك « الانابة » ، Representation التى فوضهم بها الناخبون ، وإنما يعد أولئك النواب في نظرية روسو مجرد تابعين Commis - راجع فيديل ص ١٩٢ .

(٨) تحرز المساواة مكانا بارزا في آراء روسو ، إذ تعد بمثابة الجذور والتفسير لتلك الآراء ، فكتابه « العقد الاجتماعى » ، إنما كانت المساواة روحه (فيديل ص ١٩٢)

المساواة لدى روسو — كان روسو يرى أن جماعة مكونة من أفراد متساوين لا يمكن أن تكون مستبدة ، ، فسياس الحرية أو ضمانها ضد الاستبداد لا يجب البحث عنه في ضمانات قانونية تقرر لحماية تلك الحرية أو في إجراء توازن بين السلطات الخ ، وإنما كان روسو يرى أن ضمان تلك الحرية إنما تبرز من تلقاء ذاتها Spontanée في جماعة مكونة من أفراد متساوين ، ففي مثل هذه الجماعة - كما يقول - نجد « أن من يستبد بغيره قائما يستبد بنفسه » .

فحين تقرر مساواة الجميع أمام القانون ، والقانون هو عبارة عن قاعدة عامة تفرض على الجميع على السواء ، فلا موضع إذاً للخشية (فيما يرى روسو) من أن تستبد الاغلبية بالأقلية ، لأنه مادامت الاغلبية تخضع للقانون ذاته الذي يطبق على تلك الأقلية فإن الاغلبية إنما تستبد بذاتها (٩) :

تلك كانت خلاصة فكرة روسو ، ولا ريب أن التجارب أثبتت عدم صحة فكرته ، إذ تبين بجملاء أن الاغلبية قد تكون مستبدة (وقد تقدم بيان ذلك تفصيلاً ، كما أثبتت لنا أحداث التاريخ).

(٩) من ذلك يصبح من الميسور على الأفهام أن تفهم تلك العبارات الغريبة Paradoxales التي كان روسو يرددها بصدد الارادة العامة ، (أى ارادة الشعب) أو ارادة الاغلبية ، وكان يرى أن الأقلية حين تطيع تلك الارادة قائما تطيع ارادتها ذاتها (أى ارادة الأقلية) ، وهو يعنى بذلك أنه إذا كانت الجماعة (الشعب) مكونة من أفراد متساوين فإن مصالحهم تصبح اذا واحدة ، فاذا كانت للاغلبية آراء Avis مخالفة للأقلية فإنه لا خلاف بينها فيما يتعلق بالارادة الحقيقية فالارادة العامة La volonté générale - في نظر روسو تعد - من الناحية القانونية - في جماعة مكونة من أفراد متساوين « ارادة اجماعية » Une volonté unanime أى ارادة تعبر عن ارادة جميع الأفراد ، أما الخلافات في الآراء قائما هي في حقيقتها (في نظر روسو) مجرد خلافات عارضة (Accidents) (فيديل ١٩٢ ، ١٩٤) .

بما تقدم يتبين أن روسو وإن كانت آراؤه تفتى إلى الاستبداد فإنه لم يكن يعتقد ذلك ولم يكن يرمى إلى شيء من هذا، فن الأمور المعروفة أن روسو كان ينادى بكل قوة بأن للفرد حقوقاً أصلية (Originaires) تتلخص في الحرية والمساواة . ولكن بما هو معروف كذلك أن الفرد (في نظرية روسو) يتنازل عن جميع هذه الحقوق الأصلية أو الطبيعية ويدعها بين أيدي الجماعة Le corps social (الشعب) التي هي صاحبة السيادة ، وأنه لا موضع هنالك للتحدث عن حقوق طبيعية للفرد بعد العقد الاجتماعي ، وذلك من الناحية القانونية ، فهذه الحقوق الطبيعية تظل باقية ولكن باعتبارها فحسب أفكاراً أدبية (Idées morales) (١٠) وقد نجم عن ذلك أن يكون للقانون سلطان مطلق (كما قدمنا) .

ثانياً - أي النظامين (الماركسي Marxiste أو الكلاسيكي الغربي) يعد الأقرب من المذهب الديمقراطي ؟

أنا وقد ألمنا تفصيلاً بمميزات (أو خصائص) ذلك المذهب الديمقراطي (ونحن نعني هنا - كما قدمنا - مذهب روسو الديمقراطي) وقد عرفنا - وفيما سبق - مميزات الديمقراطية الغربية الكلاسيكية ، كما عرفنا خصائص مذهب ماركس فإنه يصبح إذا من اليسير أن نجيب على ذلك السؤال الذي جعلناه لهذا البحث الفرعي الثاني عنواناً .

(١) فالمذهب الديمقراطي لروسو يبرز أمامنا صورة من الديمقراطية تتلخص خطوطها الرئيسية فيما يلي : هي ديمقراطية مستبدة إذ أن للاغلبية فيها سلطاناً مطلقاً لا يتقيد بأية حدود أو قيود ، والحكومة فيها قارية قدر المستطاع من الديمقراطية المباشرة ، ونظامها هو نظام حكومة « الجمعية النيابية » Gouvernement d'assemblée ، والنائب يعد بمثابة تابع Commis للناخبين أي أنه نظام يأخذ بنظرية الوكالة الزامية وبمبدأ سيادة الشعب (لسيادة الأمة) ، نظام لا تعرف فيه أساليب الحواجز وسياسة التوازن فلا يعرف مبدأ فصل السلطات ولا حق الفيتو

(١٠) العقد الاجتماعي (طبعة Beaulavon) باريس ١٩٣٨ ص ٥٨ - ٥٩

راجع فيديل ص ١٩١ .

ولا نظام المجلسين إذ يتكون فيه البرلمان من مجلس واحد ، نظام نجد فيه لمبدأ المساواة المقام الأول (١١)

هذه صورة من الديمقراطية تختلف كثيرا عن الديمقراطية الغربية الكلاسيكية وتقترب كثيرا من المذهب أو النظام الماركسي . (من حيث شكل الحكومة لا من حيث فلسفة الحكم .

روسو ودساتير عهد الثورة الفرنسية - الديمقراطية الغربية الكلاسيكية
- كما بينا - هي تلك الديمقراطية التي اتخذتها الثورة الفرنسية أساساً لدساتيرها كما كانت أساساً للأنظمة الدستورية الديمقراطية الفرنسية التالية ، وكما اتخذت الديمقراطية مثالا احتذته كثير من البلاد الأجنبية (وبوجه خاص دول أوروبا الغربية) (١٢) .

ولقد تقدم القول بأن هذه الديمقراطية الكلاسيكية (الغربية أي التقليدية) تختلف كثيراً عن تلك الصورة من الديمقراطية التي يرسمها المذهب الديمقراطي لجان جاك روسو - على أنه يجب ألا يفهم بما تقدم أننا نذهب إلى القول بأن روسو لم يكن له أثر أو تأثير في دساتير عصر الثورة ولا في التكوين الفكري السياسي لرجالها ، أن مثل هذا الفهم يعد تفسيراً غير سليم لما فعليه .

فقد كان لكتاب « العقد الاجتماعي » ، لروسو أثر في التكوين الفكري السياسي لرجال الثورة ، كما كان لآراء فلاسفة القرن الثامن عشر بوجه عام أثر كذلك ، وكان كتابه هذا يعد بمثابة « إنجيل الثورة » ، وقد اتخذ منه رجال الثورة سنداً أو أداة لتقويض بنيان نظرية الحق الإلهي ، كما أخذوا على روسو مبدأ « عدم جواز التنازل عن السيادة » ، وأن « القانون هو التعبير عن الإرادة العامة » (١٣) .

-
- (١١) يجب ألا تفوتنا ملاحظة أن النظام السائد في الديمقراطية الغربية الكلاسيكية هو النظام البرلماني (لانظام الجمعية النيابية) ونظام المجلسين لا نظام المجلس الواحد . ويلاحظ أن من خصائص نظام « حكومة الجمعية النيابية » أنها هي التي تعين الوزراء وتمزلهم ، وأن رئيس الدولة ليس له إلا مجرد مركز شرف .
- (١٢) وكذلك نجد أن « حقوق الإنسان » ليس لها قيمة قانونية - طبقاً لروسو - بعد عمل العقد الاجتماعي . أنه لم يضح بهذه الحقوق ولكن لا يوجد ثمة نظام قانوني يكفل احترامها ويجعلها بمنأى عن عدوان الدولة عليها ، وإنما يكفل ذلك الاحترام قيام نظام اجتماعي على أساس من المساواة نجد فيه « محالاً على الجسم » أن يريد الاضرار بأعضائه ، على حد تعبير روسو (في كتابه (Contrat social I, 7)
- (١٣) بارتلي : القانون الدستوري (طبعة ١٩٣٣) ص ٥١ - ٥٨ .

ثم أننا إذا درسنا الأفكار الثورية التي سادت في فرنسا في عصر الثورة ما بين عامي ١٧٩٣ - ١٧٩٤ أى في عهد نظام حكومة الجمعية النيابية التأسيسية المعروفة باسم *la convention* ونظرنا إلى نظام الحكم الذي كانت تمر به فرنسا فعلا في تلك الفترة ، وإذا نظرنا كذلك إلى دستور ١٧٩٣ (ثاني دساتير عصر الثورة الذي وضع ولكنه لم يطبق) ، فأننا نجد أن كليهما يأخذ بمبدأ الديمقراطية المطلقة (١٤) . كما يأخذ بمبدأ سيادة الشعب (لسيادة الأمة) كما كان هنالك « امتزاج في السلطات ، *confusion des pouvoirs* لا فصل للسلطات ، فنظام الحكم هو نظام حكومة الجمعية النيابية ، والهيئة النيابية تتكون من مجلس واحد .

ففي ذلك كله ما يدل على مدى أثر آراء روسو (١٥) ، ولو أن ذلك الأثر العميق لم يلبث إلا أمداً قصيراً .

(ب) المساواة والحرية وللمساواة عند روسو كما لها عند ماركس مكان بارز ، وكلاهما يرى أن المساواة هي التي تكفل الحرية ، ان جماعة مكونة من أفراد متساوين لا يمكن أن تكون مستبدة ، كما يقول روسو ، وفي مثل هذه الجماعة كما يقول الماركسيون تختفي المنازعات الاجتماعية والصراع الطبقي ، وبذلك لا يكون هناك موضع للعجب إذا كانت القرارات (الصادرة من الهيئة النيابية) تصدر بالاجماع ، وذلك يفسر عدم وجود معارضة - كما يقولون - في الاتحاد السوفيتي . ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن فكرة « المجتمع الاجماعي » (أى المجتمع الذي

(١٤) راجع فالين M. Waline : L'Individualism et le droit (e'd. Paris 1945) p, 391

حيث يقول : « لقد كان اليعقوبيون *les Jacobins* ورجال تلك الجمعية *la Convention* يطلقون على حكمهم *L'absolutisme démocratique* أى الحكم الديمقراطي المطلق .

(١٥) فيديل ص

تصدر فيه القرارات الحكومية باجماع الآراء) هي فكرة نبع تيارها من مذهب روسو ، وهذا التيار الفكرى قد قام ماركس بتجديده ، ومن الأمور البديهية أن مثل هذه الفكرة تعدها أفهامنا في العصر الحديث فكرة خيالية (١٦)

مغزى المساواة لدى روسو وماركس - لا يفوتنا أن نشير إلى أن روسو كان يفسر المساواة ، تفسيراً يختلف عن تفسيرها أو مغزاها لدى ماركس ، ومزج ذلك إلى اختلاف العصر الذى نشأ فيه كل منهما ، فقد كان روسو يكتب (قبيل منتصف القرن الثامن عشر) فى عصر كانت فيه الصورة المثيرة لعدم المساواة إنما هى عدم مساواة الأفراد أمام القانون (نظراً لما كان لطبقة الأشراف ورجال الكنيسة - قانوناً - من امتيازات على غيرهم من الطبقات) لذلك كان روسو يرى أن مجرد هدم تلك الامتيازات كاف لتحقيق ذلك المثل الأعلى الذى ينشده من مبدأ المساواة .

وبالعكس كان ماركس يرى أن تلك الصورة المثيرة المفرجة لعدم المساواة إنما هى الفوارق الواقعية (لا القانونية) بين أصحاب رؤوس الأموال وبين العمال ، بعبارة أخرى أن روسو كان يفكر فى هدم الفوارق بين الطبقات بالمعنى الذى كان معروفاً فى القرن الثامن عشر ، أما ماركس فكان يعنى د بالطبقات ، المعنى الذى كان معروفاً فى القرن التاسع عشر أى تلك الطبقات الاقتصادية .

(ج) - إذا كانت لا توجد - كما قدمنا - روابط حتمية بين الحرية والديموقراطية فإنه يصبح لنا مع ذلك بل يجدر بنا أن نتساءل : **أى النظامين (الماركسى أم الكلاسيكى الغربى) أكثر تمسكاً بالحرية ؟**

هذا السؤال هو محور معركة من أعنف المعارك المذهبية بل والسياسية التى تدور رحاها بين الفريقين ، فكل منهما يرى أنه الأكثر تمسكاً بالحرية .

(١٦) ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف يكفى (كما يقولون) أن نخلق - عن طريق ثورة - الأوضاع أو البيئة الملائمة لنشأة الحرية الحقيقية ، *la vraie liberté* ، وفى مثل تلك البيئة تختفى الخلافات بين الآراء ، وبين مختلف المصالح .

راجع فيديل ص ١٢٨ ، ١٢٩

١ - أما أنصار الديمقراطية الغربية فهم يؤيدون رأيهم استنادا إلى أن ديمقراطياتهم هي وحدها ذات نزعة فردية *individualiste* تأخذ بمبدأ الحقوق الفردية ، فالدولة اذا لاتعد ذات سلطان مطلق ، وتعتمد أن حماية حقوق الفرد وحرياته كانت الغاية من وجود الدولة كما كانت علة سلطتها (١٧)، كما تأخذ هذه الديمقراطية بمبدأ فصل السلطات ، إلى غير ذلك من المبادئ والأساليب التي تكفل حريات وحقوق الافراد وتعمل على الحيلولة دون استبداد الحكام (١٨) ثم أن هذه الديمقراطية لاتعد الحرية مجرد غاية أو هدف (but) لها فحسب كما هو شأن الأنظمة الماركسية ، إنما تحترم تلك الديمقراطية كذلك الوسائل *les moyens* أي أنها تشترط أن تكون هذه الوسائل التي تصل بها إلى ذلك الهدف وسائل « حرة » ، كذلك ، بمعنى أنها لاتبيح الالتجاء إلى الاستبداد الآن كوسيلة لبلوغ الحرية في المستقبل .

وفي ذلك تختلف الديمقراطية الغربية عن الماركسية التي تعد الحرية بمثابة هدف ، لها واسكنها ترى الوصول إليه بكل وسيلة بما فيها الثورة والقوة (أي الدكتاتورية) ، فهي لاتوافق على اتخاذ الحرية وسيلة وإن كانت تراها هدفا . وحسبنا أن نرجع إلى التسمية التي يطلقها ماركس على المرحلة الأولى من مراحل تطور مذهبه : وهي مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » .

٢ - أما أنصار مذهب ماركس فهم يرون - كما قدمنا - أن هذه الحريات المعروفة في الديمقراطية الغربية هي حريات صورية غير حقيقية أو واقعية ،

(١٧) راجع ما ذكرناه بصدد الصبغة الفردية للديمقراطية الغربية الكلاسيكية ص ٩٣ وما بعدها .

(١٨) ويجب في الواقع أن يذكر في مقدمة تلك المبادئ مبدأ الحكومة النيابية ، وأن القيود التي تفرض على الحريات يجب أن ينص عليها في قانون تقرر الهيئة النيابية ، ويمكن أن يضاف إلى ما تقدم مبدأ ازدواج مجلسي البرلمان ومبدأ استقلال القضاء وحقه في رقابة دستورية القوانين .

وأن الحريات لا يمكن كفالتهما في مجتمع رأسمالي يسيطر على اقتصاده وسياسته أصحاب رؤوس الأموال .

فمثلا نجد أن العلاقات في المجتمع الرأسمالي (في الديمقراطية الغربية) بين الرأسماليين من جانب والعمال من جانب آخر تعد علاقات « حرة » من الناحية القانونية ، ولكنها من الناحية الفعلية الواقعية هي علاقات « غير حرة » نظرا لما لاولئك الرأسماليين من تلك السيطرة التي أشرنا إليها (كما يقول أنصار مذهب ماركس) .

- والماركسيون يعدون الحرية « هدفا » لهم كما قدمنا ، ولكن ذلك الهدف (أى تلك الحرية) لا يمكن أن يتحقق على الوجه الأكل إلا في المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور مذهب ماركس ، فالحرية لا يمكن الانتقال إليها طفرة ، بل لابد أن تسبقها مرحلة تمهيدية وهي مرحلة الانتقال المعروفة « بدكتاتورية البروليتاريا (١٩) » ، - على أنهم يرون أنها دكتاتورية موجهة ضد الأقلية .

(١٩) في عامي ١٧٩٣ ، ١٧٩٤ (في عصر الثورة الفرنسية) نبتت فكرة جديدة ، وقد اقتبسها ماركس (ومن بعده لينين) عن رجال الثورة الفرنسية ، وتتلخص تلك الفكرة في أن الثورة ليست بمثابة عصا سحرية إذا اهتزت أقامت فورا نظاما جديدا ديموقراطيا حرا عادلا مكان النظام القديم ، إنما الثورة « مرحلة » لها أمد معين يجب خلاله العمل على الصمود أمام العدو الداخلي والعدو الخارجي ، وهدم البقايا أو الآثار السيئة للنظام القديم الذي أطاحت به الثورة ، ومن ذلك نبتت لديهم تلك الفكرة القائلة أن يكون إذا ضروريا لثورة ديموقراطية (تهدف إلى الحرية) أن تلجأ أولا إلى مزاولة الدكتاتورية ، وأن اعلاء راية الحرية وحقوق الإنسان يجب أن يكون مسبوقا بفترة لا تراعى خلالها تلك الحرية والحقوق بالنسبة لأعداء الشعب - ويعبر عن تلك الفكرة ما ذكره أحد زعماء الثورة الفرنسية (وهو saint - Just كبير أعوان روبسبير) في خطاب له في الجمعية التأسيسية حين قال : « إنكم اخترتم النظام الجمهوري فاذا لم تختاروا في =

ثم أنهم يرون أنه رغم تلك الدكتاتورية (دكتاتورية البروليتاريا) فإنهم يحتفظون ببعض الحريات : كحرية المعتقدات الدينية ، وحرية الرأي في نطاق ضيق ، « فالنقد - الذاتى » ، I'auto - Critique يعد جوهر الديمقراطية الماركسية . ويقصد بالنقد - الذاتى المناقشة المستنيرة لما يمكن أن يقدم من حلول لـ مختلف ما يعرض من مشاكل « على ألا تمس المناقشة أو النقد الأحكام الأساسية لمذهب ماركس .

وفي الاتحاد السوفيتى لا يجوز لتلك المناقشة (أو النقد) أن تعرض للأحكام الأساسية للنظام السوفيتى : أى لا تعرض لمذهب ماركس ولا للتفسير الذى يفسره به الحزب الشيوعى ، بعبارة أخرى أن النقد المباح هو فنحسب نقد أعمال الحزب والحكومة بواسطة رجال الحزب والحكومة (٢٠) .

الملاحظة أنهم يعدون الدكتاتورية مرحلة مؤقتة لا مناص منها للوصول إلى الحرية ، ومن ناحية أخرى يعدون الحريات - فى الديمقراطية الغربية الرأسمالية - حريات صورية غير حقيقية أو واقعية .

٣ - خاتمة - يجدر بنا فى مقام الختام لهذا الموضوع أن نشير إلى ما نلاحظه من أن هذه الاتهامات التى توجه إلى الحريات فى الديمقراطية الكلاسيكية الغربية كانت تنطوى على قسط غير قليل من الصحة فى الفترة التى عاش فيها ماركس (أى حوالى منتصف القرن التاسع عشر) فى تلك الفترة كان فيها المبدأ الفردى

= الوقت ذاته كل ما يكسب بناء ذلك النظام الجمهورى فسوف يكون الانهيار مآله ، ومآل الشعب أن يدفن تحت أنقاضه ، وإن بناء ذلك النظام إنما يتكون من انقاض ما يناقضه ، (فيديل ص ١٩٦) .

قارن ذلك بما يقوله الأستاذ Burdeau : « أن من عسير الأمور أن نحصل على اصلاح عميق للنظام السياسى والاجتماعى لبلد من البلاد وذلك باتباع الأساليب الديمقراطية الحرة . فالديموقراطية ذاتها لا يمكن التمسك لاقامتها عن طريق وسائل ديموقراطية .

(٢٠) فيديل ص ٢٣٢ .

في أوج ازدهاره وانتشاره فكانت الحكومات - بناء على ذلك المبدأ - تتحجم عن التدخل (عن طريق التشريع) لحماية العمال من استغلال أصحاب رؤوس الأموال، ولكننا نشهد في العصر الحديث تبدل ذلك الحال في كثير من الدول إذ أن ذلك المبدأ أخذ اليوم في الاحتضار والانهيار (٢١).

ثم أننا نجد بعض الدول أصبحت كذلك تعمل في هذا العصر على الحيلولة دون سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على الانتخابات للبرلمانات، وذلك عن طريق تحديد مبلغ النفقات التي يصح للرشح أن ينفقها (أو التي يصح أن تنفق من أجله) للدعاية الانتخابية.

على أنه لا يمكن انكار ما لأصحاب رؤوس الأموال من السيطرة على الصحافة (وبالتالي على حرية الصحافة) في البلاد الغربية وما لهم من سيطرة على الانتخابات في غير قليل من البلاد، كما لا يمكن أن ينكر اتجاه سياسة تلك الدول الرأسمالية لاسيما منذ أواخر القرن التاسع عشر نحو الاستعمار *emperialisme* أي نحو خلق الحروب وخلق حرية الشعوب (٢٢).

على أنه إذا كانت الأنظمة الماركسية تمسك أقرب إلى المذهب الديمقراطي

(٢١) راجع الانتقادات الموجهة إلى المبدأ (أو المذهب) الفردي ص ١٠٤ وما بعدها.

(٢٢) وما يدعو تلك الرأسمالية إلى ذلك الاتجاه نحو الاستعمار الرغبة في ضمان أسواق: أسواق لشراء مواد أولية رخيصة ويد عاملة وفيرة ورخيصة في تلك البلاد الصغيرة الفقيرة، وأسواق لتصريف منتجات الدولة الكبيرة. وتلك الرأسمالية التي بدأت مرحلتها منذ أواخر القرن التاسع عشر ولا تزال سائدة في العالم حتى اليوم هي التي يطلق عليها الرأسمالية الاحتكارية *Capitalisme monopolistique* لأن سياستها (داخل بلادها) هي السيطرة أو الاحتكار لآلهم وسائل الإنتاج وأغلب المنتجات، على أن قبضتها قد خفت كثيراً في السنوات الأخيرة تحت تأثير الاتجاهات الاشتراكية (كما قدمنا).

لروسو من الأنظمة الديمقراطية الغربية ، فإن هذا المذهب - كما قدمنا - يقدم لنا صورة من الديمقراطية المطلقة أى المستبدة ، وبما لاسييل للريب فيه أن هذه الأنظمة الغربية أكثر كفالة للحرية الشخصية من الأنظمة الماركسية التى لا ينكر أحد أنها ذات صبغة دكتاتورية ، وإن كان هدفها البعيد - كما يقولون - هو الحرية ، ولكن لا يجب ألا يفوتنا أن ذلك الهدف لا يتحقق إلا بعد أن تبدأ تلك المرحلة الثانية والأخيرة (من مراحل تطور الدولة فى مذهب ماركس) ، تلك المرحلة التى لم يستطع ماركس ولا أحد من أتباعه أن يحدد لنا بعد كم من عشرات أو مئات السنوات ستكون بدايتها ١١٩ (٢٣) .

(٢٣) سوف نعود إلى هذه النقطة بتفصيل أوفى ، وذلك بمناسبة الكلام عن النقد الخامس الموجه لمذهب ماركس وهو أنه لا يكفل الحرية .

المطلب الثالث

الانتقادات الموجهة الى مذهب ماركس (١)

تتلخص أهم هذه الانتقادات فيما يلي:

اولا - الانتقادات الموجهة الى نظرية « المادية التاريخية » او « التفسير »

الاقتصادي للتاريخ ، Matérialisme Historique

هذه النظرية تعد من أكثر المواضع ضعفا في مذهب ماركس، إلى حد أننا لنجد لها موضع النقد حتى من جانب بعض أتباعه أنفسهم (مثل برنشتين Bernstein)، وحتى أننا وجدنا انجيميلز زميل ماركس وصديقه حاول أن يصحح هذه النظرية

(١) أهم المراجع لهذا الموضوع:- ماركس وانجيميلز Engels «البيان الشيوعي»

Le Manifeste Communiste. (Traduction de I. Lafargue, Paris 1945).

- پوپر K. Popper (الأستاذ بجامعة لندن): «المجتمع الحرة أعداؤه»
The Open Society & its Enemies الجزء الثاني (طبع في لندن عام ١٩٤٥).

- جيد وريست Gide & Rist : Hist. des doctrines éc. 1947. (Paris 7^{me} éd.)

- بودان Baudin تاريخ المذاهب الاقتصادية (الطبعة الرابعة بالفرنسية عام ١٩٤٧).

- بيجو P. Biogo مؤلفه «Marxisme & Humanisme» (الطبعة الثالثة باريس ١٩٦١). وقد حصل هذا الكتاب على جائزة العلوم السياسية.

- «الطبقات في المجتمع الحديث» للأستاذ بوتومور (أستاذ العلوم الاجتماعية بمدرسة العلوم الاقتصادية والسياسية بلندن - ترجمة الأستاذ وهيب مسيحة (ترجم عام ١٩٥٧).

- الطبقة الجديدة (في الشيوعية والثورات القديمة والحديثة) تأليف

أثناء حياة ماركس وبالاتفاق معه (٢) - وتتلخص أهم تلك الانتقادات (٣) فيما يلي :

١ - تناقض : إن هذه الفكرة تنطوي على تناقض — une contradiction interne بين ، لأنه إذا صح ما يراه ماركس من أن الآراء أو الأفكار إنما تتولد من العوامل الاقتصادية ، فيما أن هذه العوامل الاقتصادية - كما يقول - متغيرة غير مستقرة ، فإن نظرية ماركس لا يصح إذا أن تعد معبرة عن صورة أو مرحلة نهائية، ويجب إذا أن يعاد النظر باستمرار في آراء ماركس ونظرياته « Le marxisme-droit être perpétuellement repensé » ، (٤) .

٢ - إن ماركس قد كَوّن مقدما (a priori) رأيه بصدد هذه النظرية ، ثم أخذ بعد ذلك يلتمس الاسانيد والمبررات لذلك الرأي ، ودليل ذلك أنه حين

= م. جيلاس (نائب زعيم ثورة التحرير في يوغوسلافيا) ترجمه ماهر لسيم (١٩٥٦) .

- الطبقات الاجتماعية للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفتدي (طبعة ١٩٤٩) .
(٢) وذلك فيما كتباه في مؤلف لهما بعنوان L'anti-Dühring ، وقد أشار إلى ذلك براشتين في أحد مؤلفاته .

راجع في ذلك بودان (Baudin) : الوجيز في تاريخ المذاهب الاقتصادية الطبعة الرابعة (بباريس ١٩٤٧) ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) أهم مرجع نرجع إليه في أمر هذه الانتقادات الموجهة لهذه النظرية هو مؤلف الأستاذ بودان (أستاذ مادة تاريخ المذاهب الاقتصادية بكلية الحقوق بباريس) المرجع السابق ص ١٨٤ - ١٩٢ .

(٤) وإذا كانت هذه النظرية منسجمة - كما يقول الأستاذ بودان (ص ١٨٤) مع الظروف الاقتصادية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر (الذي عاش فيه ماركس) فإنها لا تنسجم ولا تتفق مع الظروف الاقتصادية السائدة اليوم .
وفعلا فإن النظام الرأسمالي الذي هاجمه ماركس بعنف في عصره (حوالى منتصف القرن الماضي) قد لحقه تغير هائل في هذا القرن .

نادى بتلك النظرية في « بيان الحزب الشيوعي » الذي نشره بالاشتراك مع زميله انجيز عام ١٨٤٨ لم يكن قد قام بعد بتلك الدراسات التاريخية (التي نشرها فيما بعد في كتابه « رأس المال » الذي ظهر الجزء الأول منه عام ١٨٦٧) .

يتبين مما تقدم أن نظريته هذه لم تكن وليدة بحث علمي ، بل كان البحث العلمي الذي قام به بهذا الصدد بمثابة دفاع أو تبرير لتلك النظرية التي اعتنقها مقدما ، وليس ذلك بالأسلوب العلمي السليم لتكوين الآراء والنظريات .

إن ماركس لم يحدد تحديدا دقيق الصلة بين الحالة أو الأوضاع الاقتصادية (٥) . وبين مختلف النظم القانونية والسياسية والدينية الخ (٦) .

٤ — إن ماركس لم يفسر لنا ما يلاحظ من أن أنظمة مختلفة يمكن أن توجد في بلاد مختلفة رغم أنها تجتاز مرحلة واحدة من مراحل تطورها الاقتصادي (٧) وبالعكس وجدنا مراحل اقتصادية متماثلة في مجتمعات اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا بعبارة أخرى أن التاريخ لا يبين لنا ذلك الترابط أو التلازم الوثيق بين التطور الاقتصادي (وبخاصة وسائل الإنتاج) الذي يعده ماركس بمثابة « الأساس » وبين الأفكار والأنظمة الاجتماعية والسياسية والمعتقدات الدينية

(٥) وهي ما يطلق عليها ماركس L'infrastructure أي الأساس .

(٦) ويعبر عنها ماركس بعبارة Superstructure أي الدور العلوي أو القائم فوق ذلك الأساس .

(٧) وتفسيرا لذلك نذكر مثلا ما يقال من أن تقدم بعض الاختراعات أو الصناعات الحربية (كاختراع البارود) كان العامل الأول الذي أدى إلى الانتقال من عهد الاقطاع إلى عهد الرأسمالية (والبورجوازية) في القارة الأوروبية ، إذ سهل ذلك الاختراع على المحاربين عملية هدم القلاع التي كان يقيمها رجال الاقطاع لحماية إقطاعياتهم . ولكن يرد البعض على ذلك بأن مثل ذلك الاختراع عرف في الصين قبل أن يعرف في أوروبا بأمد طويل ، ومع ذلك فإنه لم يعرف له فيها (في الصين) مثل ذلك الأثر ، أي أن المجتمع ظل زمانا طويلا مجتمعا إقطاعيا في الصين رغم اختراع البارود فيها .

(التي يطلق عليها « البنيان العلوى ») فمثلا نجد المسيحية قد عرفت إبان عهود أنظمة اقتصادية مختلفة : عهود الرق والافطاع والرأسمالية . ونجد لكل من انجلترا وفرنسا مثلاً نظاماً رأسمالياً متماثلاً ، ومع ذلك نجد فيهما صورتين مختلفتين من النظام السيامى نظراً « للجذور التاريخية » المختلفة في كل منهما . ولقد كان دعاة الإصلاح الدينى (فى أوربا) تحركهم عوامل دينية بحتة .

ثم إن هذه النظرية تتعارض مع فكرة حرية الإرادة وتستبعد من نطاقها أثر كل مجهود وتنكر أهمية الدور الذى يقوم به العباقرة فى تفسير عجلة الأحداث التاريخية (٨) .

٥ - بين الظواهر الاقتصادية نجد أن أكثرها أهمية - فى نظر ماركس - هى وسائل الإنتاج ، ولكن هذه الوسائل إنما تعتمد على الابتكار أو الاختراع ، أى أن وسائل الإنتاج هى قبل كل شئ ثمرة الفكر (٩) .

٦ - مبالغة - أنه بما لا يحوز إنكاره أن العوامل الاقتصادية تلعب دوراً هاماً فى التاريخ ، وأن إليها وحدها ترجع أحياناً بعض الأحداث أو

(٨) يراجع لانجيسلز خطاب إلى بلوخ فى ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ ، و Plekhanov, The Role of the individual in History ص ١٦- وكان ذلك نقلاً عن كتاب « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » الطبعة الأولى ١٩٦٧ ص ٧٢ و ٧٣ للدكتور راشد البراوى .

(٩) وبعبارة أخرى أن وسائل الإنتاج إنما تسيطر عليها قوى الفكر ، وذلك بما يودى بنا إلى إنكار مذهب ماركس الذى يرى بالعكس أن الأفكار واراها إنما تتولد عن العوامل الاقتصادية وبخاصة وسائل الإنتاج . راجع بودان (المرجع السابق) ص ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٩١ .

راجع أيضاً أوسكار لانج : « الاقتصاد السيامى » ج ١ ترجمة الدكتور راشد البراوى - مراجعة وتقديم الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله ١٩٦٦ ص ٥١ ، ٥٨ - ٦٠ حيث يقول (ص ٥٩) : « أننا نجد أن عناصر متنوعة مستمدة من فترات مختلفة تتحد فيما بينها لتكوين الأبنية العليا للنظم الاجتماعية .

الظواهر التاريخية ، على أن إهمال العوامل الأخرى بحيث تقتصر هذه الأهمية الخاصة على تلك العوامل الاقتصادية وحدها ، يعد - كما هو بين - ضرباً من ضروب المبالغة . فالواقع أن الشهوات تلعب في حياة الأمم - كما تلعب في حياة الفرد - دوراً هاماً كثيراً ما يكون أكثر أهمية من الدور الذي تلعبه المصالح المادية الاقتصادية . كما أن التاريخ يبين لنا ذلك الدور الكبير الذي لعبته المعتقدات الدينية في حياة الأمم ، حتى أن الحروب الدينية كانت قديماً أكثر الحروب طويلاً وأشدّها هولاً . وهل يصح في الأذهان أن يقال أن الشهداء الذين لا قراً المنساي أو الأهوال والبلايا في سبيل معتقداتهم الدينية قد احتملوا هذه التضحيات تحت تأثير بواضع مادية اقتصادية ؟ (١٠) وفي ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون : « أنه إذا كان العقل هو الذي يخلق العلوم ، فإنها هي العقائد والعواطف والشهوات هي التي تسيطر على حياة الرجال وتسطر تاريخ الأمم ، (١١) . ويرى أحد كبار علماء النفس (أدلر Adlar) أن على رأس تلك الشهوات شهوة حب السيطرة وأنها هي التي تلعب الدور الأول في التاريخ .

(١٠) لقد ذهبت نزعة المبالغة هذه بماركس إلى حد أنه كان يرى أن حركة الإصلاح الديني التي قام بها لوثر Luther . في ألمانيا إنما كانت في جوهرها حركة عصيان اقتصادية قام بها المواطنون الألمان ضد استغلال البابوية (البابا ورجاله) لهم ، ولقد كان لوثر - فيما يرى ماركس - لا يدرك جوهر أو كنه الحركة التي قام بها - راجع - بودان (ص ١٩١) - ونضيف إلى ما تقدم مانعاً من أن البابا ورجاله كانوا يبيعون للأفراد المغفرة من الله عن ذنوبهم وذلك عن طريق بيع « صكوك الغفران » ، ١١ .

(١١) راجع كتاب جوستاف لوبون les Opinions et les croyances حيث يقول : « La raison crée la science ; les sentiments, les passions et les croyances mènent l'histoire » .

راجع كذلك مؤلف الاستاذين جيد ووست (المرجع السابق ذكره ص ٥٤٩) حيث ورد مانعه : لا ريب أن مختلف الظواهر المختلفة سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو أدبية ... الخ ، تؤثر كل منها في الأخرى ، على أنه لا يمكن القول أنها يوجه الأخرى .. الخ ، .

ويرى كثير من العلماء والمؤرخين أن **المعتقدات الدينية** هي التي لعبت في الأزمنة القديمة الدور الأكبر في التاريخ ، فكان للمعتقدات الدينية أثر كبير في نشأة الجماعات والدول في الأزمنة القديمة وذلك حتى قبل أن تعرف الأديان السماوية ، أى حين كانت تلك المعتقدات ذات صبغة خرافية . لقد كان الدين - كما يقول المؤرخ الفرنسى الاختصاصى في التاريخ القديم فوستيل دى كولانج Fustel de Coulanges - هو العامل الأول في تكوين الجماعات البدائية . وفي اليونان القديمة (قبل المسيحية) كان لا يمكن أن تقوم جماعة من الجماعات (سواء كانت العائلة أو الدولة) إلا على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بحيث إذا خرج الفرد عن دين العائلة أو الدولة لم يصبح يعد من أفراد العائلة أو من مواطنى الدولة ، وإنما يعد أجنبيا عنها .

وفي مصر الفرعونية يقول المؤرخ الشهير هيرودوت أن المصريين القدماء كانوا أكثر الشعوب القديمة تدينا ، وكان يعد الملك (الفرعون) خليفة الإله (سواء كان رع أو هورس أو آمون أو غيره) على الأرض ، وأحيانا كان يعد لبنا للإله بل وإلهما ، فكان الفرعون يلقب هورس Horus وهو لقب الإله المعبود في عهد الأسرتين الفرعونيتين الأولى والثانية ، أو يلقب رع وهو لقب الإله المعبود في عهد الأسرة الفرعونية الرابعة الخ .

وكانت فكرة بناء الأهرام ترجع إلى بعض المعتقدات الدينية ، بل أنه لتكاد جميع الآثار التي تركها المصريون الأقدمون تحمل طابعا دينيا .

ولا يزال للدين حتى في العصر الحديث أثر في نشأة الدولة اللعينة اسرائيل (١٢)

مبالغة ماركس في إهمال أهمية العوامل السياسية والقوة المسلحة .

كان من أثر تلك المبالغة التي أسبغها ماركس على أهمية العوامل الاقتصادية

(١٢) لزيادة التفصيل يراجع أى مؤلف من مؤلفاتنا في القانون الدستورى

(لاسيما كتابنا " المفصل فى القانون الدستورى " طبعة ١٩٥٢ الجزء الأول) فى

موضوع : " أركان الدولة " وراجع كذلك كتابنا " نظام الحكم فى اسرائيل " طبعة (١٩٦٤) .

أن وجدناه قد بالغ في إهمال أهمية العوامل السياسية والقوة المسلحة ، تلك العوامل الأخيرة التي يرى أحد كبار رجال العلم أن لها - في أكثر الحالات - أثرا أكبر مما للعوامل الاقتصادية في سير مجرى أحداث التاريخ .

فاركس - حين أهمل أهمية السلطة السياسية قد أهمل في الوقت ذاته سلاحا أو مصدرا هاما من مصادر تقوية نظام إقتصادي ضعيف ، كما أهمل الاهتمام بأكبر خطر يهدد الحريات .

أن الفكرة الساذجة والخيالية لماركس - كما يقول العلامة پوپر - عن المجتمع اللاتطبق الذي تفقد فيه سلطة الدولة وظيفتها ، وبذلك تنتهي إلى الزوال (وذلك في المرحلة الثانية التي سبق الكلام عنها) ، هذه الفكرة تبين لنا (كما يقول ذلك العالم الكبير) أن ماركس لم يدرك ما يستطيع سلطان الدولة أن يفعله من أجل حماية الحرية والإنسانية .

وينسى ماركس أن ما يسميها « الحرية الشككية » (وهو يعني الحريات المعروفة في الديمقراطيات الغربية الرأسمالية) وهي تشمل حق الشعب أن يحكم على تصرفات الحكومة وأن يعزلها - هذه الحرية (والشككية، على حد تعبير ماركس) تعد الوسيلة الوحيدة المعروفة التي تستطيع بواسطتها أن نحمي أنفسنا من سوء استعمال السلطة السياسية (١٣) .

لقد بالغ الماركسيون في أهمية مال لاقتصاد من مكان وسلطان، وكانت حجبتهم: « أن من بيده المال يصبح السلطان في يده ، لأنه يستطيع أن يشتري السلاح ، بل ويستطيع في الوقت ذاته أن يحصل كذلك على المال ، ولكن هذه الحجة - كما يقول پوپر - تنطوي على الاعتراف بأن من كان يملك السلاح فإنه يستطيع في

(١٣) كان الادق - فيما نرى - أن يقول: «أن هذه الحرية الشككية تعد في مقدمة الوسائل .. الخ » لا « الوسيلة الوحيدة المعروفة .. الخ » ، إذ أن هنالك كذلك وسائل أخرى معروفة للحماية من سوء استعمال السلطة السياسية ، يذكر في مقدمتها قوة الرأي العام في البلاد المتمدنية التي طال عهدها بمزاولة الأنظمة الديمقراطية الحرة ، وكذلك رقابة القضاء لأعمال الحكومة ورقابته لدستورية القوانين .

الوقت ذاته أن يملك المال ، ، والتاريخ يبين لنا - كما يقول - حالات كان فيها الحصول على المال وحدث الاستغلال إنما كان مصدره وسناده وعماده هي القوة المسلحة (١٤) .

فقيصر الرومان أوكتافيوس (أول قياصرة الامبراطورية الرومانية) - كما يقول الفيلسوف البريطاني الشهير برتراند رسل Russel - ساعده دائنوه من كبار رجال المال على الاستيلاء على مقاليد الحكم لأنهم لم يكن لديهم أمل في الاستيلاء على مبالغ ديونهم إلا إذا نجح في الاستيلاء على الحكم ، ولكنه حين تولى الحكم أصبح من القوة بحيث استطاع أن يقاوم نفوذهم . والملك شارل الخامس (ملك اسبانيا عام ١٨١٦ ، والذي أصبح أيضا امبراطورا لألمانيا عام ١٨١٩) اقترض من أسرة كبيرة من أصحاب رؤوس الأموال (أسرة Fuggers) أموالا مكنته من التربع على مقعد امبراطور ألمانيا ، ولكنه حين بلغ هذا المقعد اضطهدهم ولم يدفع لهم ما اقترضه من مالهم (١٥) .

ويبدو لنا أن إنجيلز - زميل ماركس وشريكة في زعامة الماركسية - قد بدأ في أواخر حياته يدرك ما في نظريتهما عن « المادية التاريخية » من المبالغة فأخذ يتراجع ويرجع عن ذلك الغلو ، فالفيلسوف الاشتراكي الفرنسي جارودي يقول عن إنجيلز : « إنه يحظر علينا ارجاع كل شيء إلى الإقتصاد ، أو استنتاج كل شيء من الإقتصاد » (١٦) .

(١٤) پوپر Popper (المرجع السابق) ج ٢ ص ١١٩ .

(١٥) راجع « السلطة » Power للفيلسوف برتراند رسل ص ١٢٨ - وكان ذلك نقلا عن كتاب پوپر ص ١٢٠ .

(١٦) جارودي : « كارل ماركس » ص ١٠٥

على أننا نذكر أنه كان مما ورد في كلمة التأبين التي ألقاها إنجيلز بمناسبة وفاة ماركس قوله : إن إنتاج وسائل المعيشة المادية ، وبالتالي درجة التقدم المادي (أو الإقتصادي) التي يحرزها شعب من الشعوب في عصر من العصور تعد الأساس الذي تقوم عليه أنظمة الدولة والمبادئ القانونية والفنية بل والآلاف من المتصلة بالمعتقدات الدينية ،

سر نزعة المبالغة - يمكننا أن نرجع سر هذه النزعة إلى أحد السببين التاليين أو إليهما معا :

(أ) - أن سلوك ماركس طريق المبالغة (فيما يرى بودان) كان بمثابة رد فعل ، réaction ضد أسلوب التفكير أو الكتابة الذي كان سائدا في العصر الذي عاش فيه ماركس (١٧) .

(ب) - يصبح كذلك - فيما نرى - أن نرجع أصل هذه المبالغة إلى تلك النزعة التي تلاحظ لدى الكثيرين من العلماء والفلاسفة والمفكرين وهي نزعة «التعميم» ، la généralisation ، وهي نزعة من شأنها أن تميل بهم إلى أن يجعلوا من ملاحظة خاصة بحالة معينة مبدأ عاما يطبق ويسرى في جميع الحالات (١٨) .

ثانيا - الانتقادات الموجهة إلى نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية)
تتلخص الانتقادات التي توجه إلى هذه النظرية في ثلاثة أمور :

١ - أن المادية ذات صبغة الحادية

= (راجع K. Marx : Selected Works)

(الترجمة الإنجليزية . الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) ج ١ ص ١٦ .

ويبدو لنا - كما قال جارودي - أن إنجيلز غير رأيه بهذا الصدد بعد انقضاء فترة من الزمان على وفاة ماركس :

(١٧) بودان ص ١٩١ - يبدو لي ان الاستاذ بودان يقصد بأسلوب التفكير والكتابة النخ تلك النزعة إلى جعل المقام الأول بين العوامل التي تدير عجلة التاريخ للفكر ، وإلى إهمال العوامل الاقتصادية والدور الذي تلعبه في أحداث التاريخ .
(١٨) وفي ذلك يقول الدكتور جوستاف لوبون في كتابه

Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire

(طبع باريس ١٩٣١ ص ٦٦) « أن من أكبر الأسباب التي تؤدي بنا إلى الخطأ هي تلك النزعة إلى التعميم » - ولقد سبق لي أن أبديت وجهة نظري - بصدد موضوع مشكلة أصل نشأة الدولة - أنها كانت هذه « النزعة إلى التعميم » هي التي حدثت بالعلماء والباحثين إلى وضع هذه المسألة وضعا غير صحيح ، الأمر الذي باعد بينهم وبين التوفيق في حل هذه المشكلة . - يراجع في ذلك موضوع « أصل نشأة الدولة » في أي مؤلف لنا في القانون الدستوري .

٢ — أن هذه النظرية غير علمية

٣ — قوانين الجدلية تشوبها الكثير من المثالب

وسنكتفي هنا بشرح أهم تلك الانتقادات وهما الانتقادات الأولى والثانية (١٩).

١ — النقد الأول : المادية ذات نزعة الحادية .

أن المادية تصور الـكون باعتبارـه مادة تخلق ذاتها بذاتها ، أى دون حاجة إلى خالق . ولقد كان ماركس ماديا منذ عهد شبابه (عام ١٨٤٤) ، وقد كانت المادية فى عصره - كما كانت فى القرن الثامن عشر - فضلا ضد الدين .

٢ — النقد الثانى - النظرية غير علمية

فى مقدمة ماتفخر به الماركسية أنها مذهب علمى ، خلافا للذاهب الاشتراكية الأخرى التى قامت - كما يقول ماركس - على مجرد أسس إنسانية وأخلاقية، لا على أسس علمية ، حتى أن الماركسية يطلق عليها « الاشتراكية العلمية » .

على أن نظرية المادية الجدلية - وبالأخص نزعتها المادية - نجدها بعيدة عن الصبغة العلمية .

فإن ما تقول به هذه النظرية من « أسبقية المادة على الفكر » هو ادعاء لا يمكن إخضاعه لوسائل البحث : من تجربة وملاحظة (٢٠) .

(١٩) أن الكلام عن الانتقادات الموجهة إلى قوانين الجدلية يعد - فيما نرى - أمرا ذا أهمية ثانوية طالما أننا بيننا أن النظرية غير ذات صبغة علمية ، ومن ناحية أخرى فإن معالجة تلك الانتقادات تفصيلا (وهى لا يمكن معالجتها فى إيجاز) مما يدخل بنا فى ميدان الفلسفة ، وليست هذه هى الزاوية التى نعالج منها موضوع الماركسية . - ومن أراد الاطلاع على الانتقادات التى توجه إلى قوانين الجدلية فليرجع إلى بحث قيم للدكتور جلال أحمد أمين بعنوان : الجدلية والاشتراكية العلمية ، منشور بمجلة « مصر المعاصرة » ، (التى تصدرها الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والإحصاء والتشريع) عدد أكتوبر ١٩٦٧ ص ٤٣ وما بعدها :

(٢٠) راجع فى هذين النقيدين (الأول والثانى) كتاب :

Marxisme & Humanisme لمؤلفه P. Bigo (الطبعة الثالثة بباريس) =

أن المنهج العلمى إنما يتطلب بناء النظرية على أساس التاريخ وملاحظة الواقع ، كما كان شأن مونتسكيو حين أقام نظرية فصل السلطات ، الشهيرة والتي تلخص فى أنه من أجل كفالة الحريات والحيلولة دون الاستبداد فإنه يجب عدم تركيز السلطات (وبخاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية) فى قبضة يد واحدة أو هيئة واحدة لأن الجمع بين السلطات وتركيزها يؤدى إلى الاستبداد والحكم المطلق كما أثبتت ذلك أحداث التاريخ وملاحظة ما شهده فى الواقع فى فرنسا (حيث كانت سلطة الحكم مركزة فى يد الملك) ، وذلك بخلاف الحال فى إنجلترا حيث قضى بها ما بين عامى ١٧٢٩ و ١٧٣١ ، وحيث وجد الحريات المكفولة ، وحين بحث عن أسباب ذلك كان فى مقدمة ما استرعى انتباهه أن وجد السلطات موزعة غير مركزة فى قبضة يد أو هيئة واحدة ، بل كانت موزعة بين الملك ، والوزارة ، والبرلمان وكان للسلطة القضائية استقلالها (٢١) .

أما المنهج الذى اتبعه روسو (معاصر مونتسكيو) فى بناء نظريته الشهيرة والعقد الاجتماعى . فقد كان مغايراً لمنهج مونتسكيو (المنهج العلمى) ، إنما كان بماثلاً لمنهج ماركس فى نظريته الخاصة بالمادية ، وهو المنهج القائم على مجرد التأمل والتفكير النظرى المجرد la spéculation والافتراض . فروسو حين قال - فى نظرية والعقد الاجتماعى - أن الأفراد فى بدء الخليقة كانوا يعيشون فى حالة طبيعية état de nature وهى - فيما كان يرى - كانت حياة عزلة وانفراد وسحرية تامة ، لم يقل أن ذلك هو ما تبين له من البحث التاريخى ودراسة الواقع

= ١٩٦١ . وقد حصل الكتاب على جائزة العلوم السياسية من فرنسا) ص ١٤٣

إلى ص ١٤٦ .

وراجع لينين : « مصادر الماركسية الثلاثة » (من مطبوعات دار التقدم

بموسكو) ص ٢٠ .

(٢١) لزيادة التفصيل راجع موضوع « مبدأ فصل السلطات » فى أى مؤلف

من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

التاريخي ، وإنما نجده بدأ نظريته بهذه العبارة : « اننى أفترض » Je suppose ، فالنظرية - باعترافه ، وكما كان شأن الكثير من النظريات السياسية في عصره وقبل عصره (كنظرية « الحق الإلهي ، الشهيرة « بالتفويض الإلهي ، التي كان يستند اليها الملوك لتبرير استبدادهم وحكمهم المطلق) إنما كانت وليدة التأمل والتفكير النظرى المجرد والخيال والاقتراض ، أو كانت هذه النظريات فى جوهرها مجرد حيلة أو وسيلة لتبرير مشروعية نظام من أنظمة الحكم (كنظرية التفويض الإلهي) ، أو مجرد سلاح من أسحلة الكفاح ضد نظرية معينة تتخذ عماداً أو سنداً لنظام معين من أنظمة الحكم (٢٢).

النقد الثالث : ضد نظرية الصراع بين الطبقات :

تتلخص هذه النظرية - كما قدمنا فى أن تاريخ كل مجتمع من المجتمعات لم يكن

(٢٢) والواقع أن روسو لم يكن فى مقدوره - فى العصر الذى عاش فيه (حوالى منتصف القرن الثامن عشر) أن يقوم ببحث علمى تاريخى عما كانت عليه حالة الجماعات البدائية فى أقدم العصور ، أى عصر ما قبل التاريخ (وهو الذى يحدد بما قبل عام ٤٢٠٠ قبل الميلاد تقريباً ، أى ما قبل لإختراع الكتابة وتدوين الحوادث التاريخية بها) ، وكذلك ماركس لم يكن باستطاعته - فى الآونة التى كتب فيها عن « المادية » (وهى قبيل منتصف القرن التاسع عشر) أن يقوم ببحث علمى عن « الفكر » و « المادة » وأيهما كان أسبق من الآخر فى أقدم العصور ، ذلك لأن البحوث العلمية عن حالة الجماعات البدائية فى تلك العصور (والى يطلق عليها « العشائر التوتمية » Les clans totémiques) لم تبدأ إلا بعد أن تقدم كل من علم الاجتماع ، وبحوث الاختصاصيين فى التاريخ القديم (أى علم الآثار) تقدماً أدى بتعاون علماء كل من هذين العلمين إلى رسم صورة عما كانت عليه حياة وأنظمة ومعتقدات تلك الجماعات البدائية ، ولم يبدأ ذلك التقدم العلمى والتاريخى إلا حوالى بداية هذا القرن العشرين . ومع ذلك فإنه لا يمكن للعلماء الادعاء بأن فى مقدورهم أن يبينوا - عن طريق منهج علمى - أيهما أسبق : الفكر أو المادة .

لزيادة التفصيل راجع موضوع « أصل نشأة الدولة » فى أى مؤلف من مؤلفاتنا فى القانون الدستورى .

إلا تاريخ الصراع بين الطبقات ، وأن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يترتب عليها إنقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين إحداهما تستغل الأخرى وأن التغييرات التاريخية هي نتيجة للصراع الطبقي ، وأن الصراع في العصر الحديث قائم بين طبقتين : البروليتاريا والبورجوازية .

وفيما يلي أهم ما يوجه إلى هذه النظرية من الانتقادات :-

١ - فكرة « الطبقة » غير واضحة — ما هي « الطبقة » ؟

لم يقدم ماركس تعريفا للطبقات الاجتماعية ، على أنه في نظر الماركسيين يبدو أنه يعرف « الطبقة » ، تعريفا إقتصاديا (٢٣) فلقد كان لا يرى أمامه سوى طبقتين رئيسيتين (أ) طبقة البورجوازية وهي تلك التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي ، وهم من يطلق عليهم في العصر الحاضر « رجال الأعمال » ، hommes d'affaires (وهم أصحاب الشركات والمصانع وكبار التجار) ، (ب) طبقة البروليتاريا أي طبقة العمال الفقراء الأجراء الذين لا مود لهم إلا من كسب عملهم ويعني بهم ماركس عمال الصناعة (٢٤) .

لقد كانت هذه الصبغة الإقتصادية في تعريف الطبقة وفي التفرقة بين الطبقات صحيحة إلى حد كبير في العصر الذي عاش فيه ماركس وفي البلد الذي اتخذ له نموذجا وجعله موضع دراسته وكتب فيه الشطر الأكبر من آرائه ونظرياته : أعني إنجلترا ، فقد لاحظ ماركس - في فترة إقامته في إنجلترا - اتجاها المجتمع الإنجليزي إلى التركيز في طبقتين رئيسيتين : طبقة أصحاب رؤوس الأموال الأثرياء وطبقة العمال الصناعيين الفقراء حتى أن الوزير الإنجليزي الشهير دزرائيلي Disraeli كان يرى أن ثمة في إنجلترا « أمتين » مختلفتين ، وهو يعنى بذلك هاتين الطبقتين ، وكانت بين هاتين الطبقتين فروق كبيرة جامدة لم يكن

(٢٣) فلم يكن يشمل اصطلاح « البروليتاريا » عمال المزارع في الريف .

(٢٤) راجع « الماركسية بعد ماركس » ، (طبعة ١٩٦٧ بباريس) لمؤلفه

معها من اليسير الانتقال من الطبقة الدنيا إلى العليا ، فكافة هذا التفاوت الاقتصادي الكبير في إنجلترا لا ترجع إلا إلى عهد قريب (٢٥) .

ويجب ألا يفوتنا أخيراً أن نذكر أن أهم ما يميز الطبقات دون غيرها من الهيئات أو الظواهر الاجتماعية (كالأمم مثلاً) هو تسلسل المراتب .

Hiérarchies de rangs

ولكننا نجد في الوقت الحاضر أن الطبقة (بل الطبقات) الوسطى لم تأخذ في الانقراض ثم الاندماج في طبقة البروليتاريا كما كان يظن ماركس (كما سنبين فيما بعد تفصيلاً) ، كما نجد أن أثر الملكية أخذ يتلاشى كقياس أو أساس لتحديد المركز الاجتماعي للفرد - اللهم إلا في نطاق ضئيل الشأن - وإنما نجد ذلك الأساس مرتبطاً بالمهنة التي يعمل فيها الفرد .

إن مقدار الثروة التي يمتلكها الفرد لا تصلح - كما يقول الأستاذ بودان Baudin مقياساً لتعريف الطبقة، إنها بعض الظواهر الأدبية aspects moraux هي التي تبين أو تحدد الطبقة (٢٦). على أن الحال قد تبدل في السنوات الأخيرة قليلاً. ثم أن الطبقة العاملة (كما يقول أحد كبار الباحثين من أتباع ماركس وهو برلشتين Bernstein) ليست في الواقع عبارة عن وحدة متناسقة .

(٢٥) فقد فرضت الضريبة على التركات للمرة الأولى في إنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر ، ولم ترتفع نسبة الضريبة إلى ٨٠ ٪ من قيمة التركة في حالة زيادة هذه القيمة على مليون من الجنيهات إلا في عام ١٩٤٩ ولذلك نجد أنه في سنة ١٩٤٦ - ١٩٤٧ ظل ١ ٪ من السكان يملكون ٥٠ ٪ من مجموع الملكيات الخاصة - راجع بوتومور « الطبقات في المجتمع الحديث » ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢٦) ثم إنه إذا صح الادعاء بإمكان اتخاذ الثروة مقياساً لتعريف الطبقة فإنه يجب النظر إلى نوع الاتفاق « la qualité de la dépense » ، لا إلى كميته أو مقداره ، بودان ص ١٨٥ - ويقصد بذلك - فيما يبدو لنا - أنه يجب النظر إلى نوع الاتفاق من حيث المسكن والأثاث والخدم وغير ذلك، وبذلك يعتبر بعض الباحثين الشخصيين من مرتبة واحدة إذا كان مستوى معيشتهم متقارباً - راجع مؤلف الدكتور ثابت الفندي ص ١٢ .

وسوف نبين تفضيلاً فيما بعد أن الناحية الاقتصادية لاتصلح وحدها أن تعد دائماً أساساً للتفرقة بين الطبقات (٢٧) .

ثم أنه غير صحيح أن يقال أن الطبقات كانت معروفة في كل زمان ومكان ، حتى يصح القول بأن « تاريخ كل مجتمع من المجتمعات لم يكن إلا تاريخ الصراع بين الطبقات » .

فإنجيلز ذاته اعترف - بعد وفاة ماركس - أن الجماعات البدائية لم تكن بها طبقات لأنها كانت جماعات شيوعية . وفي كثير من الشعوب الأفريقية لم تكن هناك امتيازات أو صراع طبقات ، بل لم تكن هناك طبقات ، وكانت كلفة « الطبقة » غير معروفة (٢٨) .

٢ - أساس تقسيم الطبقات لم يكن دائماً اقتصادياً

لم يكن المبدأ الذي يقوم عليه تقسيم المجتمع إلى طبقات هو دائماً ذلك الأساس الاقتصادي الذي يعتقده ماركس . فإذا كان الاقتصاد أحياناً هو أساس ذلك التقسيم كما كان الشأن في القرن التاسع عشر في البلاد الرأسمالية الصناعية (٢٩) ،

(٢٧) راجع فيما تقدم بوتومور ص ٤٤ ، ٥٩ - ٦١ ، ١٠٩ - و ص ٤٩ حيث يقول : « أن طبقات العمال في الوقت الحاضر ليست في معظم الأحوال مجموعة متجانسة كما أنها لا تشعر بوعي طبقى » .

وبودان : « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ١٨٥ ، ١٩٢ - و « الطبقات الاجتماعية » للدكتور محمد ثابت الفندى ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢٨) لينين : مصادر الماركسية الثلاثة (المرجع السابق) ص ٢٩ .
وراجع المذاهب الاشتراكية المعاصرة . (المرجع السابق) ص ٢٧٣ ، ٢٨٠ .
(٢٩) وفي بلد كفرنسا كان هناك قبل عصر الثورة الفرنسية طبقات قانونية *Classes juridiques* ، أى أن القانون ذاته هو الذي قرر للطبقات ترتيباً معيناً فقرر « طبقات ممتازة » *classes privilégiées* وهى عبارة عن طبقة الأشراف أو النبلاء *noblesse* ثم رجال الكنيسة *le clergé* وتليهما طبقة البورجوازية التى كان منها يمثلو الشعب *Tiers États* . ولم تكن طبقة الأشراف أكثر ثروة من البورجوازية بل كان العكس هو الصحيح .

(ولا يزال ذلك هو الشأن - إلى حد ما - في عصرنا الحاضر) ، فأننا نجد أن ذلك الأساس كان أحيانا هو السياسة وقارة الدين وقارة الجيش .

السياسة : ففي الشعوب التي يسيطر عليها النشاط السياسي - كما يحدث عادة في فترات الأزمات - نجد أن الطبقة العليا هي لأصحاب النفوذ أو السلطان في شئون الحكم والادارة كما كان الشأن في روما القديمة .

وذلك بعكس ما هو عليه الحال في بلدكسويسرا في العصر الحديث .

الدين - وفي المجتمعات التي يسيطر فيها الطابع الديني على عقليتها وعلى مختلف مظاهر مدنياتها نجد أن الاقتراب من الإله (أو الآلهة) ومن الكائنات المقدسة هو الذي يضع الفرد في المراتب العليا ، ففي مصر القديمة - التي كانت كما قال هيرودوت أكثر الشعوب القديمة تدينا - كان يعد الفرعون إلها وكانت الطبقة الثانية للكهنة ، ويمثل الشعب الطبقة الثالثة والاخيرة .

العمر - وفي بعض الشعوب كانت تقسم الطبقات طبقا لسن معينة ، كما كان شأن الشعوب نصف الحامية (القبائل النيلية الحامية) .

الجنس (Sexe) . وفي بعض الشعوب كانت الطبقة تتكون من الذكور . وكانت الغاية الأساسية هي غاية حرية ، تزويد المجتمع بطبقة من المحاربين .

الجيش - وفي المجتمعات التي تغلب عليها الحياة العسكرية تسود طبقة من «ارستقراطية السيف» . وذلك يحدث عادة إبان الحروب أو الثورات والانقلابات العسكرية . ذلك كان الشأن مثلا إبان الحروب الصليبية ، كما نجد هذه الطبقة في اسبرطة وفي حكم المماليك في مصر (٢٠) .

٣ - تقسيم المجتمع الى طبقتين تقسيم غير سليم

ذكرنا أن ماركس يقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتين رئيسيتين : البورجوازية

(٢٠) راجع فيما تقدم كتاب « الطبقات الاجتماعية » للدكتور الفندي ص ٣٦ -

٤٤ - راجع بحثا قيا للدكتور أحمد أبوزيد بعنوان : « نظام طبقات العمر (دراسة في الانثروبولوجيا المقارنة) منشور بمجلة كلية الآداب بالاسكندرية المجلد

الثالث عشر لسنة ١٩٥٩ ص ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢١٠ .

والبروليتاريا ، ولقد أوحى إلى ماركس بهذا التقسيم ما كان يشهده في إنجلترا في ذلك الحين ، حيث كان يعتقد أن المجتمع في إنجلترا يتجه إلى التركيز في هاتين الطبقتين (٣١) ، ولم يكن ماركس ينكر أن ثمة طبقة وسطى (تضم على وجه الخصوص صغار الملاك والحرفيين Artisans وأصحاب المتاجر الصغيرة) .

ولسكنه كان يعتقد أن هذه الطبقة الوسطى آخذة في الانقراض لأن أفرادها سيتحولون إلى عمال (بروليتاريا) كنتيجة لما ستعانيه هذه الطبقة الوسطى من أزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين أصحاب المشروعات الصناعية والتجارية الكبرى .

حقا لقد اتجه عدد الحرفيين وأصحاب المتاجر الصغيرة - في البلاد الرأسمالية - إلى النقصان كما تنبأ ماركس ، ويمكن إذا كان شطر كبير من تلك الطبقة الوسطى القديمة قد اختفى من تلك البلاد فإن ذلك لم يؤد إلى انقراض الطبقة الوسطى ولا إلى زيادة طبقة البروليتاريا ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت إلى نشأة طبقة وسطى جديدة . فالإحصائيات لا تبين لنا أن عدد أفراد الطبقة العاملة في الصناعات آخذة في الازدياد بالنسبة لغيرها من الطبقات (٣٢)

ومن ناحية أخرى فإن التطور قد سار في اتجاه غير الذي تنبأ به ماركس (٣٣) وكان من مظاهر هذا الاتجاه أن أخذ في الظهور ترتيب جديد للقيام الاجتماعي للأفراد لا يقوم على أساس الملكية ولكنه يتخذ من التعليم ونتائج الجهود الشخصية والصفات الخاصة ذلك الأساس أو المقياس ، وقد صاحب قيام هذه الظاهرة نمو الطبقات المتوسطة الجديدة (التي سبقت الإشارة إليها) (٣٤) .

(٣١) وقد يكون ماركس قد تأثر كذلك بالاقتصادي الفرنسي سيسموندى Sismondi الذي سبق ماركس في عام ١٨٣١ إلى تقسيم المجتمع إلى هاتين الطبقتين راجع في ذلك بوتومور : « الطبقات في المجتمع الحديث » ، ص ٤٤ ، وكتاب « الطبقات الاجتماعية » للدكتور الفندى ص ٣٠ ، ٥٧ - ٦٠ .

(٣٢) بوبر Popper : (المرجع السابق ذكره) ص ١٤٥ .

(٣٣) وسوف نزيد هذه النقطة تفسيراً وتفصيلاً في النبذة التالية .

(٣٤) بوتومور ص ٥٤ ، ٥٥ .

٤ - خطأ فكرة « الصراع »

(أولا) غير صحيح ما ذكره ماركس من أن التاريخ يشهدنا دائما على « صراع » بين الطبقات : بين الطبقة العليا الحاكمة والمالكة لوسائل الإنتاج من ناحية (وهي في العصر الحديث طبقة البورجوازية) وبين الطبقة السفلى موضع الاستغلال من ناحية أخرى (وهي في العصر الحديث البروليتاريا) .

فالتاريخ يبين لنا بالعكس أن الطبقة العاملة منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين - قد استطاعت في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، وإنما نالتها بموافقة الطبقة العليا الحاكمة ذاتها . فلقد سارت حركة التطور - كما قدمنا - في اتجاه غير الذي تنبأ به ماركس ، إذ اتجهت سياسة الدول الرأسمالية إلى تحقيق قدر أكبر من المساواة بين هاتين الطبقتين ، فعمدت التشريعات الحديثة من ناحية إلى التضييق من حقوق الملكية شيئا فشيئا ، كما وجدناها من الناحية الأخرى تكفل الكثير من ضروب الخدمات الاجتماعية للطبقة العاملة (٣٥) كما أن الطبقة العاملة لم يأخذ بؤسها أو فقرها يزداد حدة أو شدة كما تنبأ ماركس (في ظل النظام الرأسمالي) بل نجد بالعكس أن مستوى معيشتها قد أخذ في الارتفاع باطراد ، كما أدى تحسن فرص التعليم المتاحة لأفراد تلك الطبقة العاملة إلى جعل نظام معيشتهم قريبا من أفراد الطبقة الوسطى ثم أن أفراد تلك الطبقة العاملة لا يكثفون في الوقت الحاضر مجموعة متجانسة (homogène) تشعر « بوعى طبقى » Conscience de classe كما أنها لا تميل إلى القيام بحركات ثورية ، فليس ثمة موضع من مواضع الشبه بين هذه الطبقة - في كثير من البلاد الرأسمالية الصناعية الحالية - وبين الطبقة العاملة (أو البروليتاريا) التي يصفها ماركس (٣٦) .

(٣٥) بوتومور صفحة ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٢ ، ٦٣ - كما أنه كان فيما قررته تلك الدول من تعميم التعليم العام: الأمر الذي أدى إلى اشتراك الأفراد في الحصول على ثقافة موحدة أبان الطفولة والشباب ، كان ذلك مما ساعد كثيرا على القضاء على الفواصل والحواجز القائمة بين الطبقات في المجتمع .

(٣٦) بوتومور ص ٤٩٠ ، وفي صفحة ٧٤ يذكر لنا أننا نجد في بلد =

خلاصة ما تقدم أنه نظرا لما حدث من تطور لم يكن يتوقعه ماركس فقد أصبح من الميسور تسوية ما ينشأ من نزاع (أو من «صراع» على حد تعبير ماركس) بطريقة سلمية (٣٧) .

(ثانيا) إذا كانت ظاهرة الصراع بين الطبقات أكثر صورة من صور الصراع لفتت أنظار ماركس في الفترة التي كان يدون فيها ماركس نظرياته ومؤلفاته (في منتصف القرن التاسع عشر) إلا أنه قد فانه أن التاريخ عرف من قبل ومن بعد صوراً أخرى من صور الصراع يفوق بعضها الصورة التي ذكرها من حيث آثارها وتأثيرها في تطور التاريخ . فالتاريخ يبين لنا أولاً أن الصراع داخل الطبقات لا يبدو دائماً في صورة صراع بين الطبقة العليا والطبقة الدنيا (أو بين البورجوازية والبروليتاريا) كما رأى ماركس ، ففي بريطانيا نجد الطائفة العالية الماهرة من الطبقة العاملة skilled workmen كثيراً ما تقوم بمقاومة مطالب جمهور صغار العمال ، وكثيراً ما نجد صراعاً بين العمال ومعهم أرباب العمل (وهؤلاء (الآخرون من البورجوازية) من ناحية ، وبين المستهلكين الذين يشكون ارتفاع

== كما أمريكا أن مستوى العيش الرفيع الذي يتمتع به العامل الأمريكي يجعله يختلف أكثر من غيره عن طبقة العمال (البروليتاريا) التي يتحدث عنها ماركس . كما أن سهولة انتقال الأفراد من طبقة اجتماعية إلى طبقة أعلى قد أدى إلى حدوث تقارب وتناسب كبير بين الترتيب الذي يأخذه الأفراد وفقاً لمراكزهم الاجتماعية وبين الترتيب الذي يجب أن يظفروا به وفقاً لما يتمتعون به من مقدرة وكفايات طبيعية (بوتومور ص ٥٦) - وراجع بودان Baudin (في كتابه عن تاريخ المذاهب الاقتصادية ص ١٩٢) حيث يقول: أن نظرية ماركس عن «القيمة» لا تصلح دليلاً على استغلال أصحاب رؤوس الأموال للعمال ، ذلك لأن العمال المؤهلين qualifiés لهم في إنجلترا في الصناعات المزدهرة أجور عالية .

(٣٧) وهذا هو ما حدث بوجه خاص في العصر الحديث في أمريكا حيث قام بعض كبار الرأسماليين مثل Ford بإشراك العمال في نصيب من أرباح مشروعاتهم . (انظر بودان ص ١٨٥) .

أسعار الحاجيات (التي يصنعها أولئك العمال) من ناحية أخرى .
وأخيرا فهناك أهم صورة من صور الصراع وقد فات ماركس ذكرها: وهي
صورة الصراع بين مختلف القوميات أو مختلف الأمم . فهنا نجد جميع طبقات
الشعب (في بلد من البلاد) في صراع ضد جميع طبقات الشعب في بلد آخر (٣٨)
كما فات ماركس أن يشير إلى صور أخرى من الصراع داخل الطبقة الرأسمالية
ذاتها ، فهناك صراع بين أصحاب المصانع وأصحاب المتاجر ، كما نجد هناك صراعا
كان له صدى ودوى قوى في جوار التاريخ السياسي وهو الصراع بين رجال الصناعات
وأصحاب الأملاك الزراعية ، فهذا الصراع يبدو - في العصر الحديث - في صورة
منازعات برلمانية كبيرة بين حزب المحافظين وحزب الأحرار في إنجلترا مثلا ،
فيكان كل منهما يعمل على حمل البرلمان الانجليزي على الموافقة على قوانين ضد

(٣٨) بودان ص ١٨٥ ، وبوتومور ص ٤٥ ، ٤٦ حيث يقول ما نصه :
« لقد حاول ماركس أن يشرح التاريخ البشري كله وأن يفسره مستخدما في ذلك
ظاهرة الطبقات الاجتماعية والخلافات التي تنشأ بينها ، ومن ثم أغفل اعتبار غير
ذلك من المجموعات الاجتماعية الهامة نخص بالذكر منها الأمم . ولقد كان لهذا
الاغفال نتيجتان أدتا إلى تشويه نظريته الخاصة بالتطور الاجتماعي ، وأولى هاتين
النتيجتين أنه على الرغم من أن الحركات القومية (والصراع الدولي) كانت تبدو
في منتصف القرن التاسع عشر ظواهر قليلة الأهمية نسبيا إلا أن آثارها لا يمكن
إغفالها إذا أريد عمل دراسة شاملة لتاريخ العالم أو على الأقل لتلك الفترة من ذلك
التاريخ وهي التي تقع في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين .
(وثانيتهما) أن ماركس قد غالى في إبراز الصراع الطبقي داخل الأمة الواحدة
وبذلك أهمل العوامل التي تلطف حدة هذا الصراع ، وعلى رأسها اندماج أفراد
الطبقات المتصارعة في جماعة السانية واحدة ، (أى في أمة واحدة) .
وراجع « كارل ماركس » تأليف Isaiah Berlin حيث يقول (ص ١٠٣) :
« أن الفيلسوف هيجل كان يرى أن القوى الاجتماعية التي يفتش بينها صراع هي
الأمم » .

مصالح فريق الحزب الآخر ، وذلك لصالح الطبقة العاملة ليكسب تأييد هذه الطبقة (٢٩). وكان ذلك يحدث بوجه خاص قبل أن يصل حزب العمال البريطاني إلى مقاعد الحكم عام ١٩٢٩ .

كما فات ماركس ملاحظة ذلك الصراع العنيف بين الدول الرأسمالية بسبب المنافسة الخارجية حول المستعمرات ، وما يطلق عليه اليوم : حول مناطق النفوذ . وقد أشار ماركس نفسه إلى صراع شهدته في حياته داخل طبقة الرأسمالية في فرنسا في عهد حكومة لويس فيليب (١٨٣٠ - ١٨٤٨) إذ كان يسيطر على تلك الحكومة أصحاب المصارف ومناجم الفحم والحديد ، بينما كانت البورجوازية الصناعية في المعارضة (٤٠) .

النقد الرابع - الموجه ضد نظرية العنف أو الثورة

خلاصة النظرية - مما يتصل أوثق الاتصال بنظرية ماركس عن الصراع بين الطبقات ، نظريته عن ضرورة استعمال العنف أو الثورة لتحقيق المبادئ

(٣٩) فنجد مثلاً أن رجال الصناعات (الذين يمثلهم حزب الأحرار) قد حملوا البرلمان الانجليزي على الموافقة على قوانين الغيت بها الضرائب الجركية المفروضة على القمح الوارد من الخارج ، وهي قوانين تتعارض مع مصالح أصحاب الأملاك الزراعية (الذين يمثلهم حزب المحافظين) ، كما نجد هذا الحزب الأخير قد عمل على إصدار تشريعات العمل ، وهي تكسب العمال حقوقاً تتعارض مع مصالح أصحاب الصناعات ، وفي كلتي الحالتين كانت الطبقة العاملة هي التي تفيد من ذلك الصراع الذي كان يتمخض عن تلك التشريعات .

ذلك النقد كان بين الانتقادات التي وجهتها المدرسة الماركسية الحديثة - neo marxisme لمذهب ماركس ، وهذه المدرسة تضم أتباعاً لماركس أبرزهم برنشتين Bernstein - راجع فيما تقدم جيدورست « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٤٠) راجع « مختارات من كارل ماركس » ج ٢ ص ١٩٣ - ٢١٠ .
وكان ذلك نقلاً عن « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » للدكتور راشد

البراوي ص ٧٨ .

والأهداف التي ينطوي عليها مذهبه (٤١) .

يرى ماركس أن النظام الرأسمالي - نظرا لما ينتابه من أزمات تتولد من بطونه ذاته فإنه سوف يهدم نفسه بنفسه (auto-destruction) (٤٢) ، على أن ماركس يرى أنه لا يجوز أن تقنع الطبقة العاملة بالوقوف موقف الانتظار لذلك اليوم الذي يوافق الرأسمالية فيه القدر المحتوم فتسقط كشمرة أينعت وبلغت حد النضوج ، إنما يجب - فيما يرى ماركس - أن تدرك تلك الطبقة العاملة (البروليتاريا) دورها التاريخي فتساعد عجلة التاريخ على سرعة الدوران ، وذلك عن طريق استعمال العنف والثورة .

« إن الشيوعيين يعلنون بأعلى صوتهم أن أهدافهم لا يمكن أن يقدر لهم أن يدركوها مالم يقلبوا بعنف sans le renversement violent النظام الاجتماعي القائم ، ذلك هو ما ذكره ماركس في البيان الشيوعي » (الذي يعد بمثابة دستور للمذهب) . ولقد كتب ماركس يصف الصراع بين الطبقة العاملة وأصحاب رؤوس الأموال بأنه عبارة عن « حرب أهلية حقيقية » ، « a veritable civil war » (٤٣) .

إن ماركس إذاً هو من دعاة الثورات والحروب الأهلية .

ولا يكتفى ماركس باستعمال العنف في هذه المرحلة التمهيدية والهدامة من مذهبه ، بل هو يرى كذلك - كما قدمنا - الاعتماد على العنف في المرحلة البناءة الإلشائية من مذهبه أي في مرحلة البناء للنظام الاشتراكي بعد نجاح الثورة وقيام البروليتاريا بمهمة الحكم وهي المرحلة المعروفة « بدكتاتورية البروليتاريا » .

الانتقادات - هذه النظرية يصح - فيما يبدو لي - أن تكون موضع ما يلي

(٤١) يحذر بنسأهنا أن نشير إلى ما كان يراه إنجيلاز من أن في مقدمة النظريات أو الأفكار الجديدة التي أتى بها ماركس فكرتان : (الأولى) فكرة « الصراع بين الطبقات » . و (الثانية) استغلال أصحاب رؤوس الأموال للعمال .

(٤٢) وقد سبق لنا بيان ذلك .

(٤٣) راجع فيديل Vedel ، القانون الدستوري ، (المرجع السابق) ص ٣٠٥ .

من النقد (٤٤) .

- أولا - أن حركة التطور بل وتيار الرأي العام ذاته يتطلب أحيانا كل منهما القيام بحركة ثورية للتخلص من نظام فاسد أو من حكام فاسدين ، فالثورة تبررها حالة « ضرورة » أو « إرادة الأمة » أو الاثنين معا ، وفي هذا أو ذاك ما يبرر مشروعية الثورات (٤٥) .

أما في مذهب ماركس فالثورة تعد « مبدأ » من المبادئ التي يقوم عليها دستور ذلك المذهب ، أي أن الثورة هنا لا تعد مسألة ضرورة أو مسألة إرادة الأمة ، وإنما تعد - كما ذكرنا - مسألة « مبدأ » أو مجرد « مساعدة لعجلة التاريخ على سرعان الدوران » في طريق السير نحو اتجاه معين ، وليس في ذلك ما يصلح أن يكون مبررا للثورات . فالثورة لا يصبح أن تكون « مبدأ » من المبادئ التي نعتنقها في غير مراعاة لتغير الظروف ، إنما هي قبل كل شيء - إحدى الضرورات ، و « الضرورة » أو « إرادة الأمة » إنما هي وليدة الظروف المتغيرة التي لا يجوز معها تقرير « مبدأ » ثابت مستقر (٤٦) .

- ثانيا - حين تنجح حركة ثورية تقوم عادة بمهام الحكم عقب نجاحها حكومة مؤقتة لفترة انتقال قصيرة ، وهي التي يطلق عليها « الحكومة الواقعية » ،

(٤٤) لم أطلع - فيما اطلعت على ما وجهه الباحثون الناقدون لمذهب ماركس من انتقادات - على نقد لهذه النظرية ، فالانتقادات التي يجدها القارئ هنا (لنظرية العنف والثورة) إنما هي صادرة من ، أي غير مقتبسة عن غيري من المؤلفين .

(٤٥) من أراد زيادة في التفصيل فليرجع إلى أي مؤلف من مؤلفاتنا في القانون الدستوري (في موضوع) : « أساليب نهاية الدساتير » .

(٤٦) وإنما لنجد ماركس يذهب - في التمسك بهذا المبدأ الثوري - إلى حد يشير ثائرة النفس والعقل معا ، فهو (كما يقول الأستاذ بودان ص ١٧٩) لا يجب أن تعتمد الحكومات البورجوازية إلى تحسين حال الطبقة العاملة لأن في ذلك ما يطفئ جذوة النزعة الثورية ونزعة حب الصراع في نفوس أولئك العمال ، الأمر الذي =

أو « حكومة الثورة » وهي بطبيعتها - كما قدمنا - حكومة ذات نزعة دكتاتورية (٤٧) .

فإذا كان ماركس وأتباعه يقررون أن الحكومة التي تتولى الحكم بعد نجاح الثورة ذات صبغة دكتاتورية ، فذلك - كما ذكر - أمر طبيعي لا مأخذ عليه ولا منفذ للنقد إليه، ولكن هذه الحكومة التي تقوم بعد الثورة تجتاز مرحلة (هي

== يؤدي إلى تأخير ساعة قيسام الثورة التي يتنبأ بها ماركس ، إذ هو يرى - بالعكس - ضرورة العمل على ازدياد إشعال ضرام ذلك الصراع ، لذلك نجده يستخر من أولئك الاشتراكيين المعتدلين الذين يعملون على تحسين حال العمال بالوسائل السلمية المشروعة ، وهو يصنفهم « بالرجعيين » ، كما نجده يستخر من ذوى النفوس الخيرة والمصلحين ومنشئ الجمعيات الخيرية .

(٤٧) سبق أن تكلمنا تفصيلاً (في مؤلفاتنا في القانون الدستوري في موضوع « أساليب نهاية الدساتير ») عن الأسباب والظروف التي تجعل عادة لهذه الحكومة نزعة دكتاتورية وما ذكرناه ليردو من أن التاريخ يبين لنا أن الشعوب تصل عادة إلى الحرية أو الديمقراطية بوسائل غير حرة أو غير ديمقراطية ، وفي هذا المعنى نجد الأستاذ فيديل في مؤلفه : القانون الدستوري (طبعة ١٩٤٩ ص ١٩٦) يقول : في عامي ١٧٩٣ و ١٧٩٤ حيث ساد عصر الإرهاب La Terreur إبان إحدى حكومات الثورة الفرنسية نبئت فكرة جديدة كثيراً ما رددتها الألسنة في ذلك الحين كما نجدها قد انتقلت إلى ميدان الثورة البروليتارية وترددت على لسان كل من ماركس ولينين . تلك الفكرة هي أن الثورة ليست بمثابة عصا سحرية إذا اهتزت أقامت على الفور نظاماً جديداً ديمقراطياً حراً عادلاً مكان النظام القديم ، إنما الثورة « مرحلة » une phase لها امد معين ، يجب فيه الصمود ضد العدو الداخلي والعدو الخارجي والعمل على هدم آثار النظام القديم : الأمر الذي يضطر عادة ثورة ديمقراطية حرة أن تصطبغ بصبغة دكتاتورية في هذه المرحلة تظل تعد الحرية هدفاً ، ولكن الوسيلة غير حرة ، ويغدو شعار رجال الحكم في هذه الفترة : « لا حرية لأعداء الحرية » ، ولكن هذه الفترة هي مرحلة مؤقتة .

التي يطلق عليها «مرحلة دكتاتورية البروليتاريا» ولكنها ليست في الواقع مرحلة مؤقتة ، لفترة انتقال قصيرة كما هو شأن حكومات الثورات ، إنما هي - كما قدمنا - على حد تعبير ستالين : « بمثابة عصر من العصور التاريخية » ، هي - كما يرون - فترة طويلة الأمد ، وهي - كما أرى - فترة تمتد إلى الأبد ! ! أي أنها ليست مجرد دكتاتورية مؤقتة بل هي في الواقع دكتاتورية دائمة ، فالمرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) التي يقولون أنها تلي تلك المرحلة الأولى (مرحلة دكتاتورية البروليتاريا) هي في الواقع ، إلى عالم الغيب أو الخيال أقرب منها إلى عالم الحقيقة والواقع ، أي أن تلك المرحلة الأولى : مرحلة الدكتاتورية هي مرحلة أبدية ، ستبقى دائماً ، طالما كان ذلك النظام الماركسي قائماً (٤٧ مكرر) .

٢ - الصراع بين الطبقات - إذا كان قد اعترف بعض الكتاب بأن ما ذكره ماركس من أن « تاريخ الجماعات هو تاريخ الصراع بين الطبقات » ، يعد صحيحاً إذا نظرنا للماضي ، إلا أنهم يرون - فيما يبين التاريخ - أنه غير صحيح في العصر الحديث ، ففي كثير من الأقطار التي بلغت فيها الرأسمالية والصناعة شأواً بعيداً مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وأقطار شمال أوروبا لا نلص شيئاً من ذلك الصراع الطبقي ولا نجد للمذهب الشيوعي هناك سوى العدد القليل بل الضئيل من الاتباع .

كما يبين لنا التاريخ أن الطبقة العاملة - منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - قد استطاعت في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، أي دون صراع (٤٨) .

٣ - يؤس الطبقة العاملة - كان يرى ماركس أن الطبقة العاملة سوف يأخذ بؤسها في الازدياد حدة أوشدة في ظل النظام الرأسمالي ، وقد أثبت التاريخ أن مستوى معيشتها قد أخذ - بالعكس - في الارتفاع باطراد (٤٩) .

(٤٧ مكرر) راجع في هذا المعنى كتاب P. Bigo : Marxisme & Humanisme (طبعة باريس ١٩٦١) ص ١٥٥ .

(٤٨) راجع ص ٧١٣ وكذلك بوتيومور ص ٤٦ . ٤٧ . ورسالة الأستاذ شبل ص ٤٠ .

(٤٩) راجع ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد ص ٢٣٢ .

٤ — الطبقة الوسطى وانقراضها — كان يرى ماركس أن الطبقة الوسطى سوف تأخذ في الانقراض ثم الاندماج في طبقة البروليتاريا مما يؤدي إلى زيادة عددها . صحيح أن قسما كبيرا من الطبقة الوسطى (يشمل طائفة الحرفيين artisans وأصحاب المتاجر الصغيرة) قد اتجه عدده في البلاد الرأسمالية إلى النقصان كما تنبأ ماركس ، كنتيجة لما عانت هذه الطائفة من أزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين ، ولكن ذلك لم يؤد إلى انقراض الطبقة الوسطى ولا إلى زيادة طبقة البروليتاريا كما كان يظن ماركس ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت إلى نشأة طبقة وسطى جديدة ، كما قدمنا (٥٠) .

٥ — تركيز Concentration المشروعات — يرى ماركس أن المشروعات (وبالتالي الملكية) في النظام الرأسمالي تأخذ في التركيز في أيدي فئة قليلة تأخذ في القلة والنقصان على مدى الزمان ، ولكن أحداث التاريخ تبين لنا (فيما يقول الاستاذ بودان) أن حركة التركيز (في الميدان الصناعي والتجاري) ليست مستمرة في سيرها بخطى ثابتة غير متغيرة ، إذ نجد أحيانا سريعة الخطوات وأحيانا مبطئة أياها طوعا وتبعاً لسير الحالة الاقتصادية العامة .

ولقد كان ماركس يعتقد خطأ أن حركة التركيز يمكن أن تستمر في سيرها إلى غير نهاية تفتت عندئذ ، ولكن التركيز ينقلب بعد حدمعين إلى مصدر للخسارة لا للربح ، لذلك نجد الرأسمالي الفطن لا يتجاوز ذلك الحد ، ويرجع سبب اخفاق الكثير من المشروعات إلى تجاهل تلك الحقيقة أي إلى تجاوز ذلك الحد .

ولقد كان ماركس يعتقد أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران متلازمان ، أي أن تركيز المشروعات يترتب عليه حتما تركيز الملكية في أيدي عدد قليل من الرأسماليين . ولكن التاريخ أثبت غير ذلك ، فماركس لم يستطيع أن يدرك ما سوف تصيبه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق . وذلك بعد العصر الذي عاش فيه ، ولقد كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد (أو بعبارة أخرى عدم تركيزها في أيدي قلة من

(٥٠) راجع ماسبق لنا ذكره بهذا الصدد ص ٢٣٠ ، ٢٣١

الأفراد) ، أى أننا إذا سلمنا جدلاً بأن ثمة حركة تركيز مطردة للمشروعات فان ذلك التركيز لا يترتب عليه حتماً تركيز الملكية فى أيدي قلة .
وأخيراً نذكر أن حركة التركيز لا أثر لها فى الميدان الزراعى (٥١) .

٦ — الاتحاد العالمى للعمال — كان يرى ماركس أن الطبقة العاملة فى مختلف أقطار العالم يجب أن تتحد وأنها سوف تتحد من أجل أن تنجح تلك الثورة العالمية العالمية التى كان يتنبأ بها ، كما كان يتمسك بأهدافها (٥٢) .

ولسكن التاريخ يبين لنا أن حركة الاتحاد أو الانسجام بين طبقة معينة من الطبقات فى أمة من الأمم وبين الطبقة المماثلة لها فى الأمم الأخرى ، نقول أن تلك الحركة إنما تبدأ عن طريق الطبقات العليا لا الطبقة السفلى (الطبقة العاملة) ، فهذه الطبقة الأخيرة تلتصق بالوطن أكثر مما تلتصق به تلك الطبقات العليا التى يبدو أن لها نزعة دولية أو عالمية Cosmopolite . فمثلاً كانت طبقة الإشراف (أو النبلاء) قبل الثورة الفرنسية طبقة لا وطن لها أى دولية (فى حدود القارة الأوروبية طبعا) فكانت صلات النسب تتم بين نبيل ونبيلة من دولتين مختلفتين ، كما كنا نجد اختلاطاً وامتزاجاً بين تلك الطبقة العليا ومشيلاتها فى البلدان الأوروبية الأخرى ، بينما لا نكاد نجد بين تلك الطبقة وبين غيرها من الطبقات الأخرى فى وطنها الواحد رابطة أو علاقة ما (٥٣) .

(٥١) راجع فيما تقدم بودان : تاريخ المذاهب الاقتصادية ص ١٨٩ ،
وأصول الإقتصاد ج١ للدكتور محمد سلمى مراد ص ١١١
(٥٢) لقد اختتم ماركس « البيان الشيوعى » بهذا النداء الشهير « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » .

« Prolétaires de tous les pays, unissez - vous! »
(٥٣) الطبقات الإجتماعية للدكتور محمد ثابت الفندى ص ٢٠ ، ٢١ حيث نجده يضيف إلى ما تقدم : « إن ما قرب هؤلاء (أفراد الطبقة العليا) بعضهم من بعض على اختلاف أوطانهم أنهم كانوا أكثر ثقافة من غيرهم وأن ثقافتهم كانت فى مستوى واحد بل اتخذت لغة واحدة هى اللغة الفرنسية ، فكان بذلك بينهم على =

والأمر بالعكس إذا نحن هبطنا إلى طوائف الطبقة السفلى : إلى العمال والفلاحين ، فأننا نجدهم أقل اتصالاً من الطبقات العليا بالبلدان الأجنبية ، أى أن تلك الطبقة العاملة أبعد استعداداً عن الانسجام والاتحاد مع مثيلاتها في البلدان الأجنبية من الطبقات العليا (٥٤).

فالطبقات إنما بدأ إنسجامها وتوحيدها مع نظائرها في بلدان أخرى من أعلى لا من أسفل .

ولقد رأينا كيف أن الشعور الوطنى (المحلى) تغلب على الوجدان الطبقي (الدولى) لدى الطبقة العاملة التى تدين بمبادئ ماركس ، فأدى ذلك إلى فشل « الدولية الأولى » First International والقضاء عليها عام ١٨٧٦ كما أدى إلى القضاء على « الدولية الثانية » على أثر قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ (٥٥).

٧ — الحرية — كان ماركس يعتقد أن النظام الماركسى رغم أنه سيكون في المرحلة الأولى (من مراحل تطور الدولة) ذو صبغة دكتاتورية إلا أنه مع ذلك سوف يكون أكثر حرية من النظام الرأسمالى . لأنها في (نظام ماركس) دكتاتورية سافرة لأغلبية ضد أقلية ، لا دكتاتورية مقنعة لأقلية رأسمالية ضد أغلبية شعبية كما هو الشأن في الديمقراطيات الغربية الرأسمالية ، حيث تبدو الحريات في صورة مزيفة أى غير صادقة أو غير حقيقية .

== حد تعبير دور كيم تصورات جماعية واحدة ووجدان طبقى واحد وإذا هبطنا من طبقة النبالة إلى طبقة أصحاب رؤوس الأموال فأننا نجدنا أكثر انسجاماً وتوحيداً من هم دونها من الطبقات فأولئك يحرصون على التعاضد فيما بينهم وعلى تبادل المنافع مهما فرقت السياسة أو الحرب بين بلادهم .

(٥٤) ويرجع ذلك إلى أن الفرد من أفراد الطبقة العاملة « يشارك بكل نفساً وأكثر من الأرستقراطية في تقاليد قومه ويستغرق أو يعيش بكل قوته في العادات المحلية ولأنه فوق هذا ضيق المعارف محروم من تعلم اللغات الأجنبية التى هى نوافذ يطل منها على العالم الخارجى » . راجع كتاب الدكتور القندى ص ٢١

(٥٥) « الدولية الأولى » هى تلك المنظمة أو الهيئة الدولية التى أسسها ماركس ==

صحيح أن هناك بعضاً من الحريات في كثير من البلاد الغربية الرأسمالية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية) هي حريات مزيفة كحرية الصحافة وحرية الانتخاب حيث تلعب الأحزاب وأصحاب رؤوس الأموال دوراً كبيراً في عملية التزييف هذه ، وهذا مما يعترف به بعض من العلماء والباحثين الغربيين أنفسهم (كما قدمنا) ، ولكن هذه الحريات لم تكن في الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها النظام السوفييتي) أقل تزييفاً ، ثم أن الحرية الشخصية غير مكفولة في تلك الأنظمة الماركسية . وذلك مما اعترف به خروشييف بصدد عهد حكم ستالين (٥٦) .

ظاهرة عجيبة — على أن ثمة ظاهرة عجيبة تورث في نفس الباحث بعض الحيرة حين يبحث في اجتلاء تفسيرها وتبريرها، ذلك أننا إذا كنا نقول أن الحرية الشخصية (وهي تتضمن حق الأمن) في الاتحاد السوفييتي غير مكفولة ، لا سيما في عهد ستالين لأنها تحت رحمة هيئة لا سبيل للرحمة إليها، ولا ضمان للطعام أئينة لديها، وهي هيئة ابوليس السرى السياسى فكيف نفسر إذا ما ذكره العضو الأمريكى فى المنظمة العالمية للصحة (وهو Frankwood Williams) من أن الأمراض النفسية (nevrosis) قد نقصت فى الاتحاد السوفييتى نقصاناً كبيراً ، a tremendous decrease أو أن ذلك يرجع — كما يقول — إلى نقصان حالات «القلق النفسى anxiety pressures» (٥٧) ،

== عام ١٨٦٣ أنشر مبادئه ولتدعيم الروابط وروح التعاون بين العمال فى مختلف الدول .

كما أدت تلك الظاهرة (ظاهرة غلبة الشعور الوطنى على الوجدان الطبقي لدى الطبقة العاملة) إلى قيام وتدعيم ذلك النزاع الشهير الذى قام بين ستالين وتيتو عام ١٩٤٨ .

(٥٦) راجع جيلاس « الطبقة الجديدة ص ٢٥ » .

(٥٧) ذلك هو ما ذكره الأستاذ J. G. Brown فى كتابه The Social

Psychology of Industry (الطبعة الأولى عام ١٩٥٤ ص ٢٧٥) ، وقد كان للزميل الدكتور أحمد عزت راجع « أستاذ علم النفس بكلية الآداب بالاسكندرية ، فضل توجيهنا إلى هذا المرجع وما ورد به بهذا الصدد .

هذه شهادة خطيرة من رجل أخصائي أمريكي يشغل مركزاً له كذلك خطورته . على أنه يمكن التوفيق بين ما رآه وما ذكرناه من عدم كفالة الحرية الشخصية هناك ، إذا ذكرنا أن عدم كفالتها إنما يؤثر في الواقع بوجه خاص على القادة المتنافسين على شئون الحكم ، وعلى أولئك الذين يبدو أن آراء سياسية لا تتلاءم مع سياسة رجال الحكم ، وهؤلاء وأولئك هم أقلية ضئيلة بالنسبة لعدد سكان الاتحاد السوفيتي الذين يزيد عددهم عن المائتي مليون من الأنفس ، ثم أن تلك النسبة أو تلك الاحصائية التي أشار إليها العضو الأمريكي لا يمكن أن يكون قد أدخل في حسابها أولئك الذين لقوا حتفهم أو ألقوا في السجون أو في المعتقلات بهم لاسيما في عهد ستالين (٥٨) ولا أولئك الذين أعطوا أصواتهم ضد الشيوعية وباقدامهم على حد تعبير لينين ، أي أولئك الذين آثروا الفرار من الاتحاد السوفيتي

(٥٨) يجب ألا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر ما سبق أن ذكرناه من أن كلامنا عن الحرية الشخصية وعن الدور الذي يلعبه البوليس السري السوفيتي إنما نقصد به عهد ستالين ، أما بعده فالمعروف أن قبضة ذلك البوليس قد خفت وأن تلك القيود على الحرية الشخصية قد خفت إلى حد ما ، ولكن إلى أي حد ؟ ذلك ما لا يستطيع باحث محايد أن يدل فيه برأى على وجه اليقين إلا بعد حين . على أن من الأمور المعروفة التي لا يمكن إنكارها أن الفرد هناك لا يزال يعاني الكثير بل والشديد من القيود على حرياته ، إذ نجد حتى العامل ليست له حرية اختيار المصنع الذي يعمل فيه ، ولا له الحق في ترك عمله للبحث عن عمل آخر ولا المطالبة بزيادة الأجر أو خفض ساعات العمل ولا زيادة الضمانات الاجتماعية ، ومن الأمور المعروفة أن مستوى معيشتهم أقل من مستوى زميله في أمريكا وأجره أقل ، وإن كان بما لا يمكن إنكاره أن ذلك المستوى أفضل كثيراً مما كان عليه في عهد الحكم القيصري .

النقد الخامس

اتهام مذهب ماركس بأنه لا يكتفل الحرية ، ونقد نظرية الدولة
وبياننا لذلك تدلى بما يلي :

١ - المرحلة الاولى للدولة : دكتاتورية البروليتاريا . ذكرنا أن المرحلة
الاولى من مراحل تطور الدولة في مذهب ماركس توصف « بدكتاتورية
البروليتاريا » وفي هذا الوصف - الذي يصف به ماركس هذه المرحلة - ما يكفي
دليلا لبيان الصيغة غير الحرة لهذه المرحلة .

دفاع والرد عليه . يدافع ماركس وبعض زعماء الماركسيين عن تلك
الدكتاتورية بأنها :

(أ) - دكتاتورية مؤقتة وأن هذه المرحلة الاولى ماهي إلا بمثابة فترة انتقال
أو قنطرة المرور عليها إلى المرحلة الثانية (مرحلة الشيوعية الكاملة) التي تتحقق
فيها الحرية بصورة كاملة ، فالحرية كانت تعد - بالنسبة لماركس غاية وهدفا .
(ب) - وبأنها دكتاتورية أغلبية (وهي الطبقة العاملة) ضد أقلية (وهي
طبقة البورجوازية أو الرأسمالية) .

(ج) - لأنه يجب أن نعلم الرأسماليين كما ظلموا من قبل الطبقة العاملة ،
ويجب أن نقضى على مقاومة أولئك الرأسماليين المستغلين بالقوة كما يقول لينين : (٥٩)
(د) - أن بعض الباحثين من كبار رجال الفكر والعلم (حتى من غير الماركسيين)
لا ينكرون ما كان عليه ماركس من محبة للحرية ، وأنه كان يعدها غاية له وهدفا
(كما قدمنا) .

وأن الباعث الأول الذي حدا به إلى وضع مذهبه كان ما شهدته من الظلم الذي
أنزلته الرأسمالية بالعمال في عصره .

الرد :

(أ) - إذا كان ماركس يعد مرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » مرحلة مؤقتة

(٥٩) راجع كويار (Colliard) : « الحريات العامة » ،

Libertés Publiques (Paris éd. 1968) p. 190

للانتقال إلى المرحلة الثانية التي ستتحقق فيها الحرية في صورتها الكاملة ، فإنه يجب ألا يفوتنا أن تلك المرحلة الثانية - كما أشرنا من قبل مجرد إشارة ، وكما سنبين عن بعد في غير قليل من العبارة - هي مرحلة خيالية ، وهذه المرحلة الأولى ذات الطابع الدكتاتوري والاستبدادي هي في الواقع مرحلة أبدية ، وحسبنا على ذلك دليلا أن ننظر إلى الاتحاد السوفييتي الذي بدأ يأخذ بهذا المذهب في أنظمته منذ أواخر عام ١٩١٧ ، ثم نحن لانجد أية دلائل تدلنا أو أية شواهد تشهدنا على أن الاتحاد السوفييتي قد خطى أية خطوات ضيقة كانت أم واسعة ، بطيئة كانت أم مصرية - نحو الانتقال إلى تلك المرحلة الثانية الموعودة . وما ندري أقرب أم بعيد ما توعدون ؟!!

فلقد كان المفهوم أن تلك الدكتاتورية - في روسيا - سوف يقدر عليها أن تلتهم حين تلتهم مقاومة البورجوازية القديمة ، ولكن هذه المقاومة - كما يقول العلامة پوپر Popper - قد انتهت في روسيا منذ سنين طوال ، ومع ذلك فإنه لا يوجد (كما يقول) منذ ذلك الحين دليل أو علامة من دلائل علامات زوال الدولة أو اضمحلالها (the withering away) (٦٠) .

دفع اعتراض - ولا عبرة بما قد يعترض به البعض من أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا قد تقرر انتهاءها في روسيا ، وكان ذلك بناء على ما أعلن في المؤتمر الواحد وعشرين للحزب الشيوعي السوفييتي (الذي عقد في أوائل عام ١٩٥٩)

(٦٠) ذلك هو ما أشار إليه العلامة پوپر Popper (المرجع السابق) ص ١١٢ ، ١١٣ (الشرح رقم ٨) ونجد پوپر (وهو من العلماء المعروفين بعدائهم للباركسية ومن أشد الناقدين لها نقدا عليا موضوعيا) يقول عن ماركس وعجبه للحرية (المرجع السابق ص ٩٥) :

« أن ماركس كان يحب الحرية ، الحرية الحقيقية ، ثم يقول : « ولكن رغم أن ماركس كان يعترف بأن العالم المادي وضروراته هو أمر أساسي فإنه لم يكن يشعر بالحب له ، لقد كانت ميوله تتجه بالعكس إلى العالم الروحي ، إلى مملكة الحرية ، .

من التأكيد على أن الاتحاد السوفييتي يجتاز مرحلة البناء الجدى السريع للشيوعية (٦١) ولقد جرى عرض لمرحلة الانتقال إلى الشيوعية عرضا مفصلا لأول مرة في البيان الذى صدر عن المؤتمر الثانى والعشرين للحزب الشيوعى السوفييتى الذى عقد عام ١٩٦١ (فى ٢٨ أكتوبر) ، وتسمية الدولة الجديدة « دولة كل الشعب » فإنه إذا صح التسليم بأن مقاليد الحكم هناك ليست فى أيدي طبقة البروليتاريا ، إذ أنها لم تكن يوما فى أيدي تلك الطبقة ، إنما كانت - رغم تسمية تلك المرحلة « دكتاتورية البروليتاريا » - فى أيدي قلة من زعماء الحزب الشيوعى ، إلا أنه كان وسيظل دائما - طالما ظل الحكم الماركسى قائما - ذا صبغة دكتاتورية وفى أيدي أقلية من زعماء الحزب الشيوعى (كما قدمنا) (٦٢) .

ومن الطريف أن نجدهم يبدعون مرحلة ، بل مهزلة « الاعلانات » عن انتهاء مرحلة دكتاتورية البروليتاريا منذ نهاية عام ١٩٢٦ ، أى فى عهد حكم ستالين الذى لم يكن حكمه دكتاتوريا فحسب ، بل أنه يوصف بأنه أحد عهود حكم

(٦١) وكان قد أعلن قبل ذلك فى المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعى السوفييتى (الذى عقد عام ١٩٥٢) عن الانتقال إلى الشيوعية (أى إلى المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل تطور الدولة فى النظرية الماركسية) بل لقد بدأ الكلام بصدد الاعلان عن مرحلة الانتقال هذه منذ نهاية عام ١٩٢٦ . ولكن لما نشبت الحرب العالمية (عام ١٩٣٩) وقفت - كما يقولون - مرحلة ذلك التطور نحو مرحلة الشيوعية .

راجع فيما تقدم : « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » طبع بباريس عام ١٩٦٥ لمؤلفه (W. Léonliard) ج ٢ ص ٢٤٤ وما بعدها . وكان ذلك نقلا عن كتاب « تطور الفكر الماركسى » (المرجع السابق) ص ١٨٣ و ١٨٩ .

(٦٢) « الايديولوجية السوفيتية المعاصرة » ، ج ٢ (المرجع السابق) ص ٢٤٤ وراجع كذلك رسالة الدكتوراه القيمة للدكتور اسكندر غطاس : أسس التنظيم السياسى فى الدول الاشتراكية (طبعة ١٩٧٢) ص ٣٥٠ .

الارهاب ، (٦٣)

الخلاصة - إن تلك الإعلانات ، لم تكن إلا مجرد إعلانات أى مجرد مظهر ، أما حقيقة الجوهر فردّها إلى مجرد الرغبة في الرد على حملة النقد التي يوجهها المفكرون الغربيون إلى النظام السوفييتي من أنه لا يزال يأخذ « بدكتاتورية البروليتاريا » رغم أن الدولة أعلنت رسمياً القضاء على الطبقات المستغلة ببلادها .

٢ - المرحلة الثانية هي مرحلة خيالية ويعيط بها المفوض . أما هذه المرحلة التي يقول عنها ماركس أن الحرية ستتحقق فيها بصورة كاملة ، نظراً لما ينتظر أن يحدث في هذه المرحلة من وفرة الإنتاج بحيث سيكون من المستطاع أن يوزع الانتاج على كل فرد ، طبقاً لحاجته ، (أى كما يحدث بين الأطفال في عائلة على جانب من الثروة) ، وبذلك لن تكون هناك مشاكل متعلقة بتوزيع الإنتاج لأنه ستتحقق المساواة التامة بين الأفراد فيما يتعلق بمواد الاستهلاك (وهذا هو المبدأ

(٦٣) راجع « الطبقة الجديدة » ، لمؤلفه الفيلسوف والزعيم اليوغسلافي السابق م . جيلاس . ترجمه إلى العربية ماهر لسيم (طبعة ١٩٥٦) ص ٢٤٤ .

والواقع أن خروشيف حين أعلن في البرنامج الجديد للحزب الشيوعي السوفييتي : « أن الاتحاد السوفييتي لم يعد محكوماً من قبل دكتاتورية البروليتاريا ، لأن الدولة السوفيتية تخص اليوم الشعب قاطبة » فإن هذه العبارة - كما يقول أحد الاشتراكيين الغربيين (دويتشر) - كانت تخاطب شعباً تختلط في ذهنه دكتاتورية البروليتاريا ، والستالينية ، وكان الإعلان عن انتهاء دكتاتورية البروليتاريا يمثل بالنسبة إلى هؤلاء القوم التزاماً ووعداً ، التزاماً بعدم العودة إلى طرائق الحكم الستالينية (الارهابية) ، ووعداً بزيادة الحريات الفردية التي يطالب بها الشعب .

راجع مقالا بعام دويتشر بعنوان : « الخروتشيفية » ، نشر في كتاب « تجارب اشتراكية » ، اشترك فيه مع سارتر وغيرهما من كبار الاشتراكيين الغربيين (ص ٧٧ ، ٧٨) وقد ترجم من الفرنسية إلى العربية ونشرته « دار الآداب » ، بيروت (عام ١٩٦٦) .

الاساسى للشيوعية) ، وحين يجرى تنظيم الانتاج وتوزيعه على الافراد دون حاجة إلى الالتجاء إلى وسائل الاكراه والقهر ، وحين يحدث ذلك كله فإن الدولة تضمر وتنتهى ، (it withers away) على حد تعبير إنجيلز - نقول أن هذه المرحلة هى ضرب من ضروب الخيال .

فإن فكرة زوال الدولة أو اضمحلالها (كما يقول بحق العلامة بوبر) هى فكرة خيالية غير واقعية إلى أبعد حد (highly unrealistic) .

فالواقع أن الشروط التى يجب توفرها من أجل أن يتحقق ذلك الانتقال إلى المرحلة الثانية هى - فيما يرى البعض - عديدة وبعيدة ، وفى مقدمتها إنهاء الخلافات الدولية التى تتطلب تخصيص جانب من نشاط الدولة للأغراض العسكرية .

والحق الذى لاخلاف فيه أنه لا سبيل إلى كفالة إنهاء تلك الخلافات الدولية ، والطمانينة دواما إلى الخيلولة تماما دون نشأة خلافات دولية ، وبالتالي دون قيام حروب وبخاصة الحروب العالمية إلا فى حالة واحدة هى قيام حكومة ودولة فيدرالية عالمية (٦٤) ، وهى حالة لا تزال تبدو اليوم أقرب إلى عالم الخيال والاحلام منها إلى عالم الحقائق .

وما يذكر عن أحد الزعماء السياسيين السوفيت فيشينسكى أنه ذكر نيابة عن ستالين عن فكرة د زوال الدولة (أو اضمحلالها) : أنها « مسألة نظرية بحتة » (٦٤ مكرر) .

- ولقد كان ستالين يرى أنه من أجل أن يتحقق ذلك الزوال للدولة فإنه يجب أولا ألا تقتصر الاشتراكية (وهو يعنى الشيوعية) على قطر واحد ، بل يجب أن تصبح نظاما دوليا ، أن تنتصر فى كافة الاقطار - أو بالأقل - فى غالبيتها بحيث

(٦٤) راجع ما ذكره بهذا الصدد (بالمبحث الاول) .

(٦٤ مكرر) مفاهيم جديدة فى الاشتراكية (الطبعة الاولى ١٩٦٣) ص ٩١ للدكتور راشد البراوى .

يصبح هنالك « تطويق » اشتراكي أو شيوعي بدلا من ذلك « التطويق الرأسمالي » (لروسيا) الذي كان معروفا إلى حد ما في عهد ستالين ، « فإذا لم تصبح الشيوعية نظاما دوليا - كما يقول ستالين - فإن سلطان الدولة لا يمكن ولا يصح أن يضمحل أو يزول ، بل بالعكس يجب أن يبقى ويقوى ليستطيع حمايتها من عدوان العالم الرأسمالي . »

نموضي : أما القول بأن هذه المرحلة يحيط بها الغموض فهذا هو ما لا ينكره كبير زعماء الماركسيين - وهو لينين - حيث نجده يرى أن كلام ماركس عن زوال الدولة (أو اضمحلالها) - في هذه المرحلة الثانية - « يعوزه الوضوح ، وأنه لا يوجد في الواقع في روسيا ما يؤيده . »

- الواقع - فيما يرى بعض الباحثين - أن هذه المرحلة لم تنل ما تستحق من البحث والعناية من جانب ماركس ، كما أنه قلما كتب عنها الماركسيون ، فكان من ذلك ما نراه من كثير مواضع الاستفهام لا نجد عليها جوابا : مثلا هل هذه المرحلة الثانية تعد مرحلة نهائية ؟ بعبارة أخرى هل هي ستفضح حداً للتطور ؟ ، وكيف يمكن تصور أن « التطور » (الذي هو جوهر أو سنة كل ما في الوجود) يمكن أن تقف حركته في لحظة معينة ؟ ومن ناحية أخرى يمكن القول بأنه حين تصبح نعيش في مجتمع خال من المشكلات (والمشكلات هي المحرك *moteur* للتطور الاجتماعي) فإننا لا نستطيع أن نتبين ماهي التغيرات أو التطورات التي يمكن أن تحدث ؟ ثم كيف يمكن تصور وجود مجتمع خال من المشكلات ، ثم متى سيبدأ زوال الدولة والانتقال بذلك إلى الفوضوية ؟ الواقع (كما يقرر الفقيه الفرلسي الكبير فيديل *Vedel*) - أنه لا أحدا يعرف متى ولا كيف ستحدث هذه المرحلة النهائية ، ولكنها مع ذلك لا تعد في أعين الماركسيين مسألة خيالية أو خرافية *utopie* !!

(ب) - أما دفاعهم عن هذه الدكتاتورية بأنها دكتاتورية أغلبية ضد أقلية فحسبنا ردا على ذلك أن نذكر - (أولا) أنه غير صحيح أن التاريخ عرف نوعا من الدكتاتورية لا يزال إلا ضد أقلية ، فكل دكتاتورية إنما يرزح تحت نيرها الشعب بمختلف طبقاته اللهم إلا أقلية ضئيلة من أعران الحاكم وهيئة المنتفعين من حكمه ، فغير صحيح أن الطبقة العاملة في روسيا تنجر من نير تلك الدكتاتورية التي توصف بأنها دكتاتورية الطبقة العاملة (أو البروليتاريا) ، - و (ثانيا) أن الدكتاتورية لا يخفف من وزر صيغتها الاستبدادية صدورها من أغلبية أو من جماعة لا من فرد ، فالتاريخ يبين لنا أن أشد أنواع الاستبداد الذي وصل إلى حد ذلك الحكم الذي يوصف « بنظام حكم الارهاب ، régime de terreur » إنما عرف في تلك العهود التي كانت تأخذ بمبدأ السلطة الجماعية ، أي حيث لا تتقرر سلطة من سلطات الحكم لفرد ، وإنما تتقرر لجماعة (هيئة نيابية تشريعية مثلا ، أو جمعية تأسيسية ، أو مجلس وزراء أو مجلس قيادة ثورة) لا لفرد . وذلك ماسوف نزيده فيما بعد تفسيرا وتفصيلا .

ومن ناحية أخرى فإن القول بأن الحكم في الماركسية - بيد أغلبية (وهي الطبقة العاملة) - هو قول يكذبه الواقع والتاريخ ، أي يكذبه واقع البلاد الشيوعية (التي اعتنقت وطبقت هذا المذهب) وتاريخها ، وعلى رأسها أم البلاد الشيوعية وهي روسيا .

قول دوميا نجد أن الحكم في الواقع إنما هو بأيدي تلك الطبقة التي يطلق عليها « طبقة البيروقراطية السياسية » (أي تلك الطائفة التي تسيطر على شئون الحكم والإدارة) ، ويمد الحزب الشيوعي هو منبت أو مصدر تلك الطبقة العليا التي تشمل كبار رجال الفكر والفن وقادة الجيش ومديرى الإدارات والمشروعات ، ويندر أن يوجد بين هؤلاء من لم يكن في الوقت ذاته عضوا في الحزب الشيوعي وليست تلك الطبقة هي « البروليتاريا » التي يعيها ماركس .

فالحزب الشيوعي - منبت تلك الطبقة ومنبت اللجنة المركزية - هو الذي

يتولى « قيادة الدولة » على حد تعبير ستالين (٦٥) .

ولسكن حزبا - كالحزب الشيوعى السوفيتى - يزيد عدد أعضائه عن العشرة ملايين من الاعضاء لا يستطيع بداهة أن يتولى القيادة الفعلية للدولة .

فالواقع أنها هى « اللجنة المركزية للحزب » (التى تمثل تلك الطبقة العليا : طبقة البيروقراطية السياسية) هى التى تتولى فى الواقع القيادة الفعلية . وهذا الحزب لا ينتخب من الطبقة العاملة (أو البروليتاريا التى يتحدث عنها ماركس) حتى يصحح أو يحوز الادعاء بأنه يمثل تلك الطبقة .

فالواقع أن الانتخابات لهيئات الحزب المختلفة لا تسير (كما تقضى النصوص من القاعدة إلى القمة) ، بل نجد أن القائمين على رأس إدارة الحزب هم الذين يتولون فى الواقع مهمة ذلك الاختيار ، وأن من يقع عليهم الاختيار تجرى تزكيتهم أمام هيئة الناخبين التى لا يسمعها إلا انتخابهم .

وإذا نحن نظرنا إلى نسبة عدد العمال إلى غيرهم من الطوائف فى البرلمان السوفيتى فإننا نجد بهمن المهندسين والفنيين عدداً أكبر مما نجد فيه من العمال ومن أعضاء الكولخوز (المزارع الجماعية التعاونية) . ثم أن ما يقرب من نصف عدد النواب قد اجتازوا مرحلة التعليم العالى (٦٦) .

(٦٥) فليس كل فرد عادى ينتمى إلى الحزب الشيوعى يعد من هذه الطبقة العليا ، وبالتالي يستطيع أن يكون من أعضاء تلك اللجنة المركزية ، إنما هم الأفراد البارزون فى الحزب هم الذين يعدون أو يستطيعون ذلك . على أنه لا يفوتنا أن نذكر أن الفرصة متاحة فى الاتحاد السوفيتى لأبناء الطبقة الدنيا لينهضوا بأنفسهم ويرقوا السلم الاجتماعى للوصول إلى الطبقة العليا .

راجع « السلطة السوفيتية » E. Le Pouvoir Soviétique تأليف H. Chambre (طبعة باريس ١٩٥٩) ص ٧ - ٣٨ - وكتاب ستالين : « أسس اللينية » الطبعة العاشرة (١٩٣٤) ص ١٠٨ - ١٢٢ ، ومؤلفنا فى القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، (الطبعة الخامسة ١٩٧٤) ص ٤٠١ - ٤٠٩ ، ٤٦٧ .

(٦٦) راجع « السلطة السوفيتية » تأليف H. Chambre ص ٦٨ ، ١٠ - =

وإذا نحن سلمنا جدلاً بأن الطبقة العاملة في الصناعة (أو البروليتاريا ، على حد التعبير الأخير لدى ماركس والماركسيين) هي التي ستقوى فعلاً مهام الحكم ، فإن مما لا ريب فيه أن ذلك سيكون حتماً أسوأ أنواع الحكم حكماً . وشهد شاهد من أهلهم ، فحسبنا أن تشير إلى ما يذكر عن بابوف Babouf أحد الزعماء الشيوعيين الفرنسيين في بداية عصر الثورة الفرنسية أنه قال - بعد أن شاهد تجربة حكم رجال الثورة - أنه أصبح لا يثق في حكم الفقراء الذين ينتقلون طفرة من مراكزهم الصغيرة وبيوتهم الفقيرة إلى مراكز الحكم والسلطان .

أن مهام الحكم يجب أن تناط بمن امتازوا بالسكفاءة والغيرة على الصالح العام ، من تشغلهم مبادئهم ومثلهم العليا أكثر مما يشغلهم الاهتمام بلقمة العيش وبغرائزهم وشهواتهم السفلى ، وبوجه خاص شهوات الغيرة والحسد والحقد ، تلك الشهوات التي تلعب - كما يقول فيلسوف علم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون - دوراً كبيراً في التاريخ ، وبوجه خاص تاريخ الثورات - ولكنها تختفي وراء ستار المبادئ والمذاهب والمثل العليا .

(ج) - أما ما ذكره لينين في تبرير تلك الدكتاتورية من أن طبقة الرأسمالية قد ظلمت الطبقة العاملة ، لذلك كان حقاً أو عدلاً أن نظلم تلك الطبقة الرأسمالية ، وأن نقضى على مقاومتها - على حد تعبيره - بالقوة .

فرداً على ذلك نقول : (أولاً) من البين أنه حيث يكون ثمة توقيع الجراء باستعمال العنف أو القوة (دون الالتجاء إلى قضاء عادل مستقل) فإنه لا توجد ثمة عدالة ولا حرية . و (ثانياً) أن كلا من اعتبارات العدالة والإنسانية وكفالة الحرية لا يبيح ظلم الظالمين أو الاستبداد بالمستبدين ، إنما تتطلب منا محاسبتهم ومحاسبتهم وتوقيع جزاء عليهم ، ولكن ذلك الجزاء يجب أن يكون عادلاً ، وإلا كنا مثلهم مستبدين وظالمين . فإذا صح ما يقوله أساتذة اللغة العربية من أن

= ١٤ ، ٢٦ ، وبما ذكره كارينسكي أنه يوجد بين أعضاء البرلمان ٣١٨ عاملاً ، ٢٢٠ مزارعاً ، ٨٠٩ من المثقفين - راجع كتابنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » (الطبعة الخامسة ١٩٧٤) هامش ص ٤١٢ .

« نفى النفي لإثبات ، فإن أية شريعة من الشرائع - سماوية كانت أو وضعية - لا تقر بأن « ظلم الظالمين عدالة » ، أو أن « الاستبداد بالمستبدين حرية » .

(د) — أما ما ذكر عن محبة ماركس للحرية ، وعن الباعث الذى حدا به إلى وضع مذهبه أنه كان يرجع إلى مشهده فى عصره من المظالم التى أنزلتها الطبقة الرأسمالية بالطبقة العاملة ، فنحن إذا سلمنا بذلك كله فليس فى هذا التسليم ما يصح اعتباره سببا كافيا لإخفاء الصبغة الحرة على مذهبه ، أى لاعتباره سببا نافيا عنه الصبغة الاستبدادية . فلقد كان روسو من قبله يعد أب الديمقراطية والحرية ، فلم تكن تنكر كذلك محبته للحرية ، ومع ذلك فإن مذهبه الديمقراطى (الذى لم يرد فيه ذكر للدكتاتورية فى إحدى المراحل كما ذكرها ماركس) كان - فيما يرى بعض كبار علماء الفقه الدستورى الفرنسى - « قد انتهى به (أى بروسو) إلى السقوط فى هوة مبدأ إستبداد الدولة بالسلطة وخضوع الأفراد خضوعا تاما لسلطة الدولة المطلقة » ، وذلك لأن روسو كان يرى أنه طالما أن الأمة (أو الأغلبية) هى التى تضع القانون ، وللقانون - كما هو معلوم - صبغة عامة ، وأن الجميع يخضعون للقانون فلا يمكن أن يكون إذا للقانون نزعة إستبدادية ، لأنه من الأمور غير المقبولة أو المعقولة - فيما كان يعتقد خطأ - أن الأمة (أو الأغلبية) يمكن أن تستبد ذاتها بذاتها . وقد فاتته أن الأغلبية يصح أن تستبد بالأقلية (أو بالمعارضة كما يطلق عليها فى الأنظمة النيابية) وفاته أن هذه الأغلبية يصح أن تخضع أحيانا حتى فى البلاد الديمقراطية المتقدمة - إلى زعيم ذى شخصية قوية ، أى إلى فرد يزاول سلطة دكتاتورية (٦٧) .

(٦٧) دوجى Doguit : « مطول القانون الدستورى (الطبعة الثالثة ١٩٢٧) ج ١ ص ٥٧٠ ، ٥٧١ حيث يضيف إلى ما تقدم قوله : « إنه إذا كانت ثمة حكومة يصح أن تعد أجدر الحكومات بأن تتخذ لإتقاء إستبدادها أقوى الضمانات فإن تلك الحكومة إنما هى الحكومة الشعبية ، وذلك لأنها - فيما أثبتته الحوادث الواقعية - أكثر الحكومات ميلا إلى الاعتقاد بأن سلطانها يجب أن يكون مطلقا غير ذى حدود أو قيود » .

وكذلك كان شأن ماركس : فقد كان يعتقد خطأ أن مرحلة دكتاتورية البروليتاريا لها صبغة مؤقتة وأنها مجرد فترة انتقال أو نقطة للعبور عليها إلى المرحلة الثانية الأبدية وهي مرحلة الحرية ، وقد فات ماركس - كما بينا وبين التاريخ والواقع - أن المرحلة الأبدية هي المرحلة الأولى أى الدكتاتورية ، وأن مرحلة الحرية هي مرحلة خيالية .

(هـ) - أما عن القول بأن المذهب يأخذ بمبدأ جماعية السلطة الذى ينطوى على وضع حدود وقيود على الاستبداد بالسلطة - فإننا نبدى على هذا القول الملاحظات التالية :

إن فكرة جماعية السلطة (ويقصد بها سلطة الحكم أو السلطة التنفيذية) تقوم - كما قدمنا - على أساس الاعتقاد بأن الاستبداد إنما يصدر من فرد لا من جماعة ، وهو اعتقاد يقوم - كما بين التاريخ - على غير أساس من الحقيقة والواقع ، فالواقع أن الاستبداد قد يحدث كذلك من جماعة نجد استبدادها أشد بطشا من استبداد الفرد ، كما حدث فى عصر الثورة الفرنسية فى عهد حكم الجمعية التأسيسية (التى كان يطلق عليها اسم شهير هو La Convention) وعلى يد لجنة السلام العام ، التى أنشأتها تلك الجمعية التأسيسية عام ١٧٩٣ .

ثم أنه رغم أن من خصائص السلطة الجماعية المساواة بين أعضاء هذه الجماعة (صاحبة السلطة التنفيذية) بحيث لا يوجد بينهم رئيس ومرؤوسون ، وليس لأحد أعضائها إصدار قرارات فى شأن من شئون الحكم إذ أن هذه السلطة إنما تتولاها الهيئة الجماعية التى تصدر القرارات بأغلبية الأصوات ، إلا أننا إذا نظرنا إلى الناحية العملية فإننا كثيراً ما نجد واحداً من أعضاء تلك الهيئة الجماعية يبرز - نظراً لقوة شخصيته أو قوة تأثيره وبلاغته ، أو فائق مهارته ، أو سابق كفاحه وخدماته - ويقوم فعلاً بدور الرئيس ، رغم أنه ليس ثمة نص فى قانون أو دستور يقرر له تلك الرئاسة . ذلك كان شأن الزعيم الشيوعى الكبير لينين الذى تقلد زمام الحكم فى روسيا - بعد نجاح الثورة التى قام بها - فى نوفمبر عام ١٩١٧ ، فلقد كانت شئون الحكم من الناحية القانونية والنظرية فى أيدي هيئة جماعية ليس

بها رئيس ومرووسون وهى مجلس الوزراء (الذى كان يطلق عليه « مجلس قوميسيرى الشعب ») ولكن لينين كان أبرز شخصية فى ذلك المجلس وكان هو فى الواقع المسيطر على ذلك المجلس وعلى شئون الحكم فى البلاد ، أى أنه كان فى الواقع يجمع فى قبضة يده سلطة دكتاتورية .

وأحياناً نجد تلك الدكتاتورية التى يحرزها ذلك الزعيم الذى يبرز بين أعضاء الهيئة الجماعية ويسيطر عليها وعلى شئون الحكم - تصل بالحكم إلى أقصى وأقصى ضروب الاستبداد مما يوصف « بنظام حكم الارهاب » (régime de terreur) كما كان الشأن فى عهد ستالين (الذى خلف لينين بعد وفاته عام ١٩٢٤) فى روسيا وكما كان الشأن فى عهد حكم روبسبير Robespierre الذى برز فى عصر الثورة الفرنسية بين أعضاء « لجنة السلام العام » (التى أشرنا إليها (٦٨) .

(و) — أما عما يذكرونه عن حرية النقد والنقد الذاتى ، وعن أن من مبادئ مذهب ماركس الأخذ بهذه الصورة من صور الحرية . الحق — فيما نرى — أن هذه الصورة من الحرية هى حرية صورية ، أى غير حقيقية ، وأن عبارة « حرية النقد والنقد الذاتى » هى من طراز تلك العبارات الفخمة الضخمة كبريات الطبول ، قد تجدها فى الميدان السيامى مكاناً من القبول لدى بعض العقول ولكن ليس لها فى ميدان الحقائق العملية أو الواقعية مكان . فإذا نحن رجعنا إلى الواقع ، إلى روسيا (أم البلاد الشيوعية) حيث تطبق هذه الصورة المدعاة — أو الملهاة — من صور الحرية فإتينا نجد أن ذلك النقد أو النقد الذاتى — فيما يقول بعض العلماء — محدد فى نطاق معين ، فهناك مواضع لا يجوز له أن يتناولها : ذلك شأن موضوع نطاق الحكم ذاته والسياسة العامة للحكومة ، والزعماء ، فهذه المواضع جميعها لا يجوز أن يتناولها ذلك النقد . إن النقد — كما يقولون — يجب أن يكون « بناء » ، وهم يقصدون بذلك أن يكون مقبولاً فى أعين الهيئات الحاكمة .

(٦٨) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا « الوسيط فى القانون الدستورى » (طبعة ١٩٥٦) ص ٦٦ - ٦٩ ، ومؤلف الأستاذ دو فرجييه Duverger « الأنظمة السياسية والقانون الدستورى » (طبعة باريس ١٩٦٦) ص ١٢٩ - ١٤٤ ، ٢٦٠ .

فالنقد والنقد الذاتى نجدهما يتقلصان وتضيق دائرة نطاقهما حتى أنهما يقتصران على مجرد تناول ضعف الانتاج أو البيروقراطية أو الفساد ، مما يشاهد فى بعض الإدارات السفلى (الصغرى) من الجهاز الإدارى .

ونجد المناقشات البرلمانية هناك لها بوجه عام صبغة أكاديمية (شبه بيزانطية) ويندر أن تتجاوز حدود المسائل ذات الصبغة الثانوية ، فالتجاهات السياسة العامة للدولة لا نجد لها بتاتا موضع مناقشة .

ومن الأمور المعروفة فى عهد حكم ستالين (الذى سيطر على مشئون الحكم فى روسيا - بعد لينين - فيما بين عامى ١٩٢٤ ، ١٩٥٣ أى نحو ثلاثين من السنين) أن من كانت تذهب به الجراءة أو الغفلة إلى حد توجيه نقد إلى ستالين أو إلى سياسة الدولة (التى هى فى الواقع سياسته) فقد كانت تذهب به فى الوقت ذاته - أو بعبارة أصبح : كانت تنزل به إلى أعماق سيبيريا ، أو ترتفع به فوق أعواد المشاقق ليلقى حسابه بل عذابه .

— هذه هى حرية النقد والنقد الذاتى التى نقلها عن الماركسية بعض الجهلاء من زعماء بعض الدول الشرقية والغربية ، وهم يجهلون أو يتجاهلون أنه حيث لا تكفل الحرية الشخصية (التى تشمل حق الأمن وحرمة المسكن ، بحيث لا يقبض على شخص ولا يقتحم أحد رجال الأمن عليه مسكنه إلا فى الأحوال التى نص عليها القانون ، وتحت رقابة رجال السلطة القضائية) نقول أنه حيث لا تكفل تلك الحرية الشخصية فإنه لا يجوز الادعاء بوجود أية حرية أخرى من الحريات ، إن مثل هذا الادعاء شأنه شأن عيار نارى يطلق فى الفضاء ، أو بمثابة عصا غليظة تضرب بها صفحة الماء ، فلا نجد لهما إلا بعض الدوى أو بعض الضوضاء ، ولكنها - من حيث أثرهما - هما والهباء سواء .

كل سلطة مفسدة : أن الماركسيين لم يدركوا أن أية سلطة - سواء كانت سياسية أو اقتصادية - تعد خطرا على الحريات . وعلى حد تعبير أحد كبار رجال الفكر السياسى من البريطانيين السابقين (وهو اللورد أكتون Acton) : « كل سلطة مفسدة ، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة » . ولقد فأت الماركسيين إتخاذ

الضمانات للحيلولة دون إساءة استعمال ، أو استغلال السلطة ، فإذا صح أن البروليتاريا حين تدبوا مقاليد الحكم ستضع حدا لاستغلال واستبداد طبقة الرأسمالية ، فمن الذى سيضع حدا لاستبداد البروليتاريا ؟ (٦٩) .

خاتمة — شعار « لا حرية لأعداء الشعب »

ونختاما فان من دلائل الصبغة غير الحرة لهذا المذهب أن شعاره بصدد الحرية هو القائل : « الحرية كل الحرية للشعب ، ولا حرية لأعداء الشعب » ، وهو شعار شهير معروف ، ولكن الكثيرين ممن ينادون به فى مصر لا يعرفون أنه شعار ماركسى فى حين أنهم أنفسهم غير ماركسيين !! وفى ذلك دليل من الأدلة على الدور الذى يلعبه الجمل بعلم السياسة فى ميدان السياسة (٧٠) .

والماركسيون يعنون « بأعداء الشعب » غير الماركسيين من المواطنين ، وبذلك فإن هذا الشعار يعنى فى الواقع : أنه لا حرية لغير الماركسيين (أى غير الشيوعيين) من المواطنين ، أى أنه لا مساواة بين المواطنين فى مزاوله الحرية .

وفى ذلك يقول بحق الفقيه الفرنسى الكبير العميد كويار : « إذا لم تكن الحرية فى متناول جميع الافراد فإنه لا يصح الإدعاء بأن ثمة حرية ، وبذلك تبدو المساواة كأساس للحرية » ، (٧١) .

(٦٩) Popper (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٧٠) سبق أن عالجتنا فى تفصيل الكلام عن دور الجمل بعلم التاريخ فى التاريخ ، وبعلم السياسة فى السياسة ، - راجع فى ذلك كتابنا « أزمة الفكر السيامى الإسلامى فى العصر الحديث » ، (الطبعة الأولى ١٩٧٠) ص ٣٢٦ - ٣٤٩ أو الطبعة الثانية ١٩٧٤ ص ٢٤٧ - ٢٥٩ .

(٧١) كويار Coillard (المرجع السابق) ص ١٩٠ .

النقد السادس - الموجه ضد المذهب الاقتصادي لماركس

تمهيد - تعددت الانتقادات التي توجه من مختلف الباحثين الاقتصاديين إلى هذا المذهب حتى أننا وجدنا بعضاً من أتباع ماركس ذاته يوجهون العديد من الانتقادات لهذا المذهب ويدخلون الكثير من التعديلات عليه أولئك هم الذين يؤلفون ما يطلق عليهم: المدرسة الماركسية الحديثة « *néo - marxisme* » ويعد أكبر مثل لها برلشتين Bernstein ، وحتى أننا وجدنا بعض علماء الاقتصاد يتساهلون بعد عرض تلك الانتقادات والتعديلات ، أى شيء بقي إذاً من مذهب ماركس في المدرسة الماركسية الحديثة ؟ أن معرفة ذلك ليست من يسير الأمور ! (٧٢)

الانتقادات الموجهة من المدرسة الماركسية الحديثة

تتلخص أهم هذه الانتقادات الموجهة من هذه المدرسة إلى مذهب ماركس الاقتصادي فيما يلي :

أولاً - الانتقادات الموجهة ضد نظرية تركيز *Concentration* ورؤوس الأموال : يرى ماركس أن المشروعات في النظام الرأسمالي تأخذ في التركيز في أيدي فئة قليلة من كبار أصحاب رؤوس الأموال ، وأن من شأن هذا التركيز أن يؤدي إلى زوال الطبقات الوسطى (المسكونة من صغار أصحاب المصانع والمتاجر والحرفيين *artisans*) أمام ضغط منافسة المشروعات الكبرى لكبار الرأسماليين .

(٧٢) جيدورست ص ٥٤٩ - ويقول هذان الاستاذان (ص ٥٤٣ من كتابهما السابق ذكره) : «إننا إذا استعرضنا مختلف النظريات الاقتصادية لماركس واحدة بعد الأخرى فأننا لا نجد واحدة منها لم يدرك بنيانها الانهيار ، ولقد كان أول معول في عملية الهدم هذه بيد ماركس ذاته ، إذ أن نشر مؤلفاته الأخيرة قد كشف عن كثير من صور التناقض مع كتاباته الأولى . وهكذا نجد مذهب ماركس الاقتصادي قد كتب عليه ذلك المصير الذي كان يتنبأ أن الأقدار قد كتبه للنظام الرأسمالي وهو *l'auto - destruction* » (أى إفناء النظام أو المذهب ذاته بذاته) .

الدور - ويردون على هذا الرأي بأنه إذا كان مما لا يمكن إنكاره أن المشروعات الكبرى (الصناعية والتجارية) آخذة في التركيز، وفي النمو والازدياد من حيث العدد والقوة على مر الزمان، إلا أن ذلك لم يؤد إلى القضاء على المتاجر والصناعات الصغيرة (كما كان يظن ماركس)، فالإحصائيات تبين لنا أنها كذلك آخذة في النمو والازدياد لا في الانقراض. لماذا؟ ذلك لأن ثمة اختراعات وابتكارات جديدة تظهر دائماً إلى عالم الوجود، ومن شأنها أن تؤدي إلى نشأة متاجر أو صناعات صغيرة جديدة: ذلك كان مثلاً شأن مايلي من المخترعات والابتكارات: التصوير (الفوتوغرافيا)، الدراجات، استعمال الكهرباء للأضاءة بالمنازل، المادة الحديثة في الشغف بالزهور. ثم أن النظام الرأسمالي أدى إلى نشأة طبقة وسطى أخرى جديدة تتكون من الموظفين الذين يعملون في الشركات أو يعملون لها كالمهندسين والمحامين والأطباء.

ثم أن ذلك التركيز لم يظهر بتاتا في ميدان الانتاج الزراعي، فالإحصائيات تبين لنا أن حركة التطور تتجه ناحية تفتيت الملكية الزراعية أو توزيعها على عدد كبير من الأفراد (لا ناحية تركيزها في أيدي فئة قليلة من الملاك) (٧٢)

ولم يستطع ماركس أن يدرك ماسوف تصفيه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق، وذلك بعد العصر الذي عاش فيه، ولقد كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد، فتركيز المشروعات المناعية (أو غيرها من المشروعات) لا يترتب عليه حتما تركيز الملكية في أيدي عدد قليل من الرأسماليين، بمباراة أخرى أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية غير متلازمين.

ثانياً - الانتقادات الموجهة ضد نظرية العمل «أساس القيمة» و«فائض القيمة».

يرى ماركس أن قيمة الشيء تتحدد بقيمة ما ينفقه عامل متوسط المهارة من جهد أو عمل أو عدد الساعات في إنتاج هذه السلعة.

أن هذه النظرية (كما يقرر الاستاذان جيدورست) قد نبذها اليوم أغلبية أتباع ماركس ، بل إن ماركس ذاته قد اضطر أن يعترف ضمنا - وأحيانا صراحة - أن القيمة تتوقف على العرض والطلب .

والحقيقة أن ثمة أشياء ذات قيمة رغم أنه لم ينفق في إنتاجها عمل مثل البناييع الطبيعية ، كما أن هناك أشياء تزداد قيمتها دون أن يجرى عمل جديد لإحداث هذه الزيادة الجديدة كالصور التي تزداد قيمتها بموت راسمها ، وهناك أشياء احتاجت في صنعها إلى ساعات متساوية من العمل ، ومع ذلك فإن قيمتها - حين تباع - غير متساوية : كصورتين رسمت لإحداهما بريشة مصور نابي الذكر وأخرى بريشة مصور ناشئ أو غامل الذكر ، فقيمة السلعة لا تتحدد فحسب بما أنفق فيها من عمل ، إنما تتحدد بنفقة إنتاجها عموما وكذلك بماملين آخرين هما : المنفعة والندرة (٧٤) .

ثم أن نظرية والعمل أساس القيمة، تستند إلى القول بأن أية سلعة تقدر قيمتها طبقا لعدد ساعات العمل الضرورية لإنتاجها . ولكن الواقع أن من الأمور البينة أنه لا المشتري ولا البائع يستطيع أن يتبين بنظرة سريعة كم كانت عدد الساعات الضرورية التي يتطلبها إنتاج تلك السلعة . ولوسلنا جدلا بأنهما استطاعا إلى ذلك سبيلا فإن ذلك لا يجدي من الأمر شيئا ، فمن البين أن المشتري يعمل على الشراء بأقل ثمن يستطيع ، بينما نجد البائع يعمل على عكس ذلك . وإذا نحن افترضنا أن ثمن السلعة كان أكبر من القيمة الحقيقية لها فإن هذا يعنى أن تلك السلعة ستدر أرباحا طائلة ، الأمر الذى من شأنه أن يشجع مصانع كثيرة على إنتاج هذه السلعة ، وسوف تؤدي المنافسة وزيادة العرض إلى تخفيض الثمن . وإذا نحن افترضنا العكس (أى أن ثمن السلعة كان أقل من قيمتها الحقيقية) فإن ذلك سيؤدي إلى زيادة الطلب ، الأمر الذى سيؤدي بدوره إلى ارتفاع ثمنها . من ذلك يتبين أن قانون العرض والطلب هو الذى سيؤدي - في جر من

(٧٤) وهم يأخذون - بدلا منها - بنظرية المنفعة النهائية l'utilité finale

أو نظرية « l'équilibre économique » ، راجع جيدورست ص ٥٤٤

المنافسة الحرة - إلى تحديد ثمن السلعة . (٧٥)

انهيار نظريه فائض القيمة : ولقد ترتب على انهيار نظرية العمل أساس القيمة ، انهيار نظرية فائض القيمة ، فالثانية انما قامت على أساس الأولى ، إذ أنه مادام أن العمل ليس هو الذى يخلق حتما القيمة ، وما دامت القيمة يمكن أن توجد دون عمل ، ومادام أن للعرض والطلب ذلك الأثر الهام في تحديد القيمة ، فإنه لا يوجد إذا ما يدل على أن العمل يخلق حتما «فائض قيمة» plus - value ، ولا يصح إذا أن يقال أن ربيع صاحب المال هو ثمرة عمل (قام به العامل) لم يدفع عنه أجر ، وأن ثمة إذا استغلا من جانب صاحب المال للعمال (٧٦).

- ثالثا - الازمات الاقتصادية : يرى ماركس أن الازمات الاقتصادية التى لا يمكن أن ينجر منها النظام الرأسمالى (وهى المؤدية إلى خلق أزمة العمال العاطلين والناشئة من اختلال التوازن بين الإنتاج والاستهلاك) ان هذه الازمات سوف تؤدي الى هدم النظام الرأسمالى ذاته بذاته auto-destruction (٧٧).

ان المدرسة الماركسية الحديثة لا تؤمن كذلك بهذا الرأى ، فالازمات الاقتصادية لا تبدو اليوم مهددة للنظام الرأسمالى إلى الحد الذى قدوره ماركس ، فنحن لانرى ذلك الزوال الذى تنبأ به ماركس ، انما كان كل ما شهدناه هو صورة من صور المد والجزر الذى يحدث بصورة دورية ، بحيث يغدو مستطاعا - إلى حد ما - تحديد وقت حدوث تلك الموجات حين اقبالها وحين ادبارها في حالى مداها وجزورها (٧٨) .

(٧٥) ويلاحظ أنه حيث يكون احتكار ، لأحدى السلع فإن من المستطاع الاحتفاظ بثمنها في مستوى أعلى من قيمتها الحقيقية .

راجع : Popper ج ٢ ، ص ١٦٢ ، ١٦٤ .

(٧٦) جيد ورست ص ٥٤٥ ، ود أصول الاقتصاد ، للدكتور محمد حلمي

مراد الجزء الأول الطبعة الثانية (١٩٥٦) ص ١١٠ .

(٧٧) راجع ص ١٧٠ ، ١٧٤ .

(٧٨) جيد ورست ص ٥٤٩ .

خاتمة : أن ماركس لا يعد الأفراد مسئولين عن حركة تيار التطور الاقتصادي ، فاهم في رأيه إلا كـبعض الحصى التي يقذف بها أمامه ذلك التيار الذي رسمت مجراه يد الأقدار . ونجد أن ماركس رغم أنه يهاجم النظام الرأسمالي إلا أنه مع ذلك يقدّر له ما أداه من خدمات ، ولكنه يعتبر الرأسمالية مرحلة من المراحل الطبيعية للتطور ، وأن دورها قد انتهى ويجب أن يعقبها غيرها (٧٩) . وهنا نجد الأستاذ بودان يتساءل : « لماذا يطر ماركس إذا الرأسماليين بعبارات الاحتقار إذا كان ما ينسب اليهم من استغلال العمال يعد من الأمور التي قدرتها عليهم الأقدار (٨٠) » ١٩ .

(٧٩) فالبورجوازية كانت طبقة ثورية قبل أن تصبح اليوم طبقة عاقلة رجعية ولقد كان لها فضل تمهيد الطريق أمام طبقة البروليتاريا للارتفاع ، إلى مراكز الحكم والسلطان ، فالبورجوازية (كما يقول ماركس) وقد اخترع بعض رجالها الآلات الميكانيكية ثم عمدوا إلى تشجيع تركيز المشروعات الصناعية والتجارية قد فتحوا بذلك الطريق أمام الطبقة الجديدة الثائرة (البروليتاريا) التي ستعمل على هدم الطبقة البورجوازية - راجع بودان ص ١٧٩ .

(٨٠) بودان ص ١٧٩ - ونلاحظ أن الأستاذين جيد ورست (في كتابهما السابق ذكره ص ٥٣٩) يختلفان مع الأستاذ بودان بهذا الصدد إذ يقولان : « أنه ليس من صواب الرأي أن نرى في مذهب ماركس صورة من صور المذاهب القدرية . une expression de fatalisme » .

النقد السابع - عدم صحة تنبؤات ماركس

تمهيد - كان ماركس يرى أن أهم خاصية للعالم ليست في الالمام بأحوال الماضي وإنما في التنبؤ بالمستقبل، على أن ذلك الاهتمام بالتنبؤ بالمستقبل من جانب ماركس - قد أدى به إلى الانحراف عن طريق الصواب (٨١) .

كان لماركس كثير من التنبؤات عن سير حركة التطور في التاريخ ، ولقد جاءت أحداث التاريخ مصداقاً لبعضها وهو النادر القليل بل الضئيل، أما الكثير منها فقد لقي من حكم التاريخ من التكذيب حثداً حثداً بأحد زعماء الاشتراكيين أنفسهم (وهو الفيلسوف والسكراتير الفرنسي الكبير جورج سوريل Sorel) إلى أن يصف ماركس بأنه كان رجلاً خيالياً (٨٢) .

واليك أهم تلك التنبؤات التي جاء حكم التاريخ مكذباً لها (٨٣) :

١ - البيئة - كان ماركس يعتقد أن الثورة التي ستمنح عن نظام اشتراكي ماركسي سوف ينفجر بركانها أولاً في أكثر البلاد الرأسمالية الصناعية تقدماً

(٨١) بوبر (المرجع السابق) ص ٨٠ - ويقول المؤلف : أن ذلك الاهتمام بالتنبؤ القائم على أساس علمي يعد في ذاته اكتشافاً هاماً وتقديمياً في ميدان أساليب البحث العلمي ، ونحن لا نشارك المؤلف هذا الرأي طالما كان لسيج هذا الاكتشاف خيوطاً من أخطاء وغلطات ، بعضها فوق بعض طبقات (كما سنبين ذلك بعد قليل ، في غير القليل من التفصيل) .

(٨٢) راجع Bartoli : La doctrine économique et soc. de

Marx Paris éd. 1950 p. 10

(٨٣) أننا لانكاد نذكر من تنبؤات ماركس التي صدقت سوى اتجاه النظام الرأسمالي إلى الضعف في الدول الرأسمالية ، ومع ذلك فإن ضعفه لا يرجع للأسباب التي ذكرها ماركس (كما سنبين) في البحث التالي - على أننا إذا نظرنا إلى تنبؤاته بزوال الرأسمالية بالصورة التي كانت معروفة في عهده ، بينما كان انصارها يعتقدون أنها ستمش إلى الأبد فإن تنبؤاته تعد صبيحة . (بوبر ص ١٨١)

كالولايات المتحدة وانجلترا والمانيا حيث يوجد عدد كبير من العمال الصناعيين البائسين المتذمرين ، وأمثال هؤلاء العمال هم دائماً وقود نيران الحركات الثورية . وفي عام ١٨٧٠ تنبأ ماركس لانجلترا أنها سوف تكون مركز هذه الثورة . وهكذا نجد يد التاريخ قد لطمت وجه هذا التنبؤ لظمة قوية سيظل صداها يتردد في أذن الزمان مدى أجيال طوال ١١ فقد ظلت انجلترا ولا زالت أبعد الدول عن أن تقوم فيها مثل هذه الحركة الثورية الشيوعية ، وتكاد تكون أول بلد قامت فيه هذه الثورة هو آخر بلد أوروبي كان ماركس يفكر في قيامها فيه ، ذلك البلد الذي كانت الصناعة فيه بالغة أقصى مدى من التأخر : نعى روسيا القيصرية ، فهي لم تكن تعد اذاً من البلاد الرأسمالية .

وهكذا أثبتت أحداث التاريخ أن الأنظمة الماركسية إنما تنبت وتنمو في تربة وبيئة مغايرة لتلك التي يظن ماركس أنها تصلح منبتاً لبذور مذهبه (٨٤) .

(ب) **الصراع بين الطبقات** - يبين لنا التاريخ أن الطبقة العاملة - منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - قد استطاعت في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تنال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون أن تقوم بحركات عنيفة ثورية ، أي دون صراع . ففي كثير من الأقطار التي بلغت فيها الرأسمالية والصناعة شأواً بعيداً مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا ودول شمالي أوروبا (السويد والنرويج والدانمرك وغيرها) لا نلمس شيئاً من ذلك الصراع الطبقي ، ولا نجد للمذهب الشيوعي هناك سوى العدد القليل بل الضئيل من الاتباع .

ثم أن نقابات العمال قد زادت في هذا القرن قوة وتحققت بعض مطالبهم .

(ج) **بؤس الطبقة العاملة** - كان رأى ماركس أن الطبقة العاملة سوف يأخذ بؤسها في الإزدياد حدة أو شدة في ظل النظام الرأسمالي ، وقد أثبت التاريخ

(٨٤) راجع جيلاس « الطبقة الجديدة » ص ٢٥ ، ٣٧ ، ٤٦ ، وشبل :

« الدستور السوفييتي » ص ٤١ - ٤٣ .

أن مستوى معيشتها قد أخذ - بالعكس - في الارتفاع بإطراد (كما سبق بيان ذلك) (٨٥) .

(د) الطبقة الوسطى وانقراضها وزيادة عدد الطبقة العاملة : كان رأى ماركس أن الطبقة الوسطى (المكونة من الحرفيين وصغار الرأسماليين) سوف تأخذ في الانقراض تحت وطأة - المنافسة مع كبار الرأسماليين ثم الاندماج في طبقة البروليتاريا مما يؤدي إلى زيادة عددها . صحيح ان قسماً كبيراً من الطبقة الوسطى القديمة (يشمل طائفة الحرفيين (artisans) وأصحاب المتاجر الصغيرة) قد اتجه عدده في البلاد الرأسمالية إلى النقصان كما تنبأ ماركس ، كنتيجة لما عانته هذه الطائفة من أزمات ناجمة عن شدة وطأة منافسة كبار الرأسمالية ، ولكن ذلك لم يؤد إلى زيادة البروليتاريا كما كان يظن ماركس ، إذ ظهرت أعمال ومهن جديدة أدت إلى نشأة طبقة وسطى جديدة (كما قدمنا) .

وكان ماركس يرى أن تطور الصناعة سيؤدي إلى زيادة عدد أفراد الطبقة العاملة بالنسبة إلى غيرها من الطبقات ، بحيث تصبح أغلبية الشعب . ولكن الإحصائيات - كما يقول العلامة بوبر - لا تبين لنا صحة ذلك التنبؤ . - ويبدو

(٨٥) وحسبنا هنا أن لضيف إلى ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد أن مستوى معيشة العمال قد تحسن منذ النصف الثاني للقرن الماضي ، خلافاً لما تنبأ به ماركس وانجليز ، إذ ازدادت نقابات العمال قوة وزادت قدرتها على المطالبة بمزيد من الحقوق ونجحت فعلاً في تحقيق بعض المكاسب السياسية والاقتصادية الهامة مثل الاعتراف بحق الاضراب ، وتخفيف الشروط المالية المرتبطة بحق الانتخاب ، ودخول بعض العمال مجلس النواب وازدهار الحركة التعاونية ومساهمتها في تحسين حالة العمال الاقتصادية .

راجع للدكتور جلال أحمد أمين مؤلفه "مقدمة إلى الاشتراكية" (طبعة ١٩٦٦) ص ١٥٨ ، ١٥٩ والمراجع المشار إليها فيه . كما أن الاستعمار قد أدى (كما يقول الأستاذ شومبيتر) إلى زيادة أجور العمال ، وأرباح الرأسماليين . (شومبيتر ص ١٢٩) .

لنا أن ذلك يرجع إلى أن تقدم التكنولوجيا كان من شأنه أن جعل الصناعة الميكانيكية أقل اعتمادا على العمال (٨٦) .

(هـ) تركيز Concentration المشروعات - يرى ماركس أن المشروعات (وبالتالي الملكية ورؤوس الأموال) في النظام الرأسمالي تأخذ في التركيز في أيدي فئة قليلة تأخذ في القلة والنقصان على مدى الزمان ، ولكن أحداث التاريخ تبين لنا (فيما يقوله الأستاذ بودان) أن حركة التركيز (في الميدان الصناعي والتجاري) ليست مستمرة في سيرها بخطى ثابتة غير متغيرة ، إذ نجد أحيانا سرعة الخطوات وأحيانا مبطنة أياها ، طوعا وتبعاً لسير الحالة الاقتصادية العامة .

ولقد فات ماركس أن التشريع يمكنه أن يتدخل في هذا الميدان - كما هو شأنه اليوم (فيما يلاحظ العلامة پوپر) - وذلك في صور مختلفة كفرض ضريبة مرتفعة على رؤوس الأموال الكبيرة ، أو كفرض ضرائب التراكات وبذلك استطاع التشريع أن يقاوم بنجاح ذلك الاتجاه إلى تركيز الأموال .

واقدر كان ماركس يعتقد أن تركيز المشروعات وتركيز الملكية أمران متلازمان أي أن تركيز المشروعات يترتب عليه حتما تركيز الملكية في أيدي عدد قليل من الرأسماليين ولكن التاريخ أثبت غير ذلك ، فماركس لم يستطع أن يدرك ما سوف تصيبه الشركات المساهمة من ازدهار وتوفيق ، وذلك بعد العصر الذي عاش فيه (٨٧) .

(٨٦) راجع پوپر صفحة ١٤٥ ، و تطور الفكر الماركسي ، (المرجع السابق) ٨٧ .

(٨٧) واقدر كان من شأن هذه الشركات أن عملت على تجزئة الملكية على عدد كبير من الأفراد (أو بعبارة أخرى عدم تركيزها في أيدي قلة من الأفراد) ، أي أننا إذا سلمنا جدلاً بأن ثمة حركة تركيز مطردة للمشروعات فإن ذلك التركيز لا يترتب عليه حتما تركيز الملكية في أيدي قلة من الأفراد .

راجع فيما تقدم : بودان : تاريخ المذاهب الاقتصادية ، (المرجع السابق) ١٨٩ ، و پوپر (المرجع السابق) ص ١٥٩ .

وأخيراً نذكر أن حركة التركيز لا أثر لها في الميدان الزراعي .

(و) **الاتحاد العالمي للعمال** : كان يرى ماركس إن الطبقة العاملة في مختلف أقطار العالم يجب أن تتحد ، وإنها سوف تتحد من أجل أن تنجح الثورة العالمية العالمية التي كان يتنبأ بها ، كما كان يتمسك بأهدافها (٨٨).

ولكن التاريخ يبين لنا ان حركة الاتحاد او الانسجام بين طبقة معينة من الطبقات في أمة من الأمم وبين الطبقة المماثلة لها في الأمم الأخرى ؛ نقول أن تلك الحركة انما تبدأ عن طريق الطبقات العليا لا الطبقة السفلى (الطبقة العاملة) ؛ فهذه الطبقة الأخيرة تلتصق بالوطن أكثر مما تلتصق به الطبقات العليا التي يبدو أن لها نزعة دولية أو عالمية Cosmopolite .

فمثلا كانت طبقة الاشراف ، او النبلاء ، قبل الثورة الفرنسية طبقة لا وطن لها أي دولية (في حدود القارة الأوروبية طبعا) فكانت صلات النسب تتم بين قبيل ونبيلة من دولتين مختلفتين ، كما كنا نجد اختلاطا وامتزاجا بين تلك الطبقة العليا ومثيلاتها في البلدان الأوروبية الأخرى ، بينما لا نجد بين تلك الطبقة العليا وبين غيرها من الطبقات الأخرى في وطنها الواحد رابطة أو علاقة ما . والأمـر بالعكس إذا نحن هبطنا الى طوائف الطبقة السفلى : إلى العمال والفلاحين (٨٩) .

(٨٨) لقد اختتم ماركس ، البيان الشرعي ، بهذا النداء الشهير : « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » .

(٨٩) « الطبقات الاجتماعية ، للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي طبعة ١٩٤٩ ص ٢٠ ، ٢١ . ويضيف الى ما تقدم : « إن الذي قرَّب هؤلاء (أفراد الطبقة العليا) بعضهم من بعض على اختلاف أوطانهم أنهم كانوا أكثر ثقافة من غيرهم وأن ثقافتهم كانت في مستوى واحد بل اتخذت لغة واحدة هي اللغة الفرنسية ، فكان بذلك بينهم - على حد تعبير العالم الاجتماعي الشهير دوركايم Durkheim - تصورات جماعية واحدة ووجدان طبقي واحد . والأمـر بالعكس إذا نحن هبطنا إلى طوائف الطبقة السفلى : إلى العمال والفلاحين ، فإننا نجدهم أقل اتصالا =

ونجد أن الأحزاب الشيوعية ذاتها في الدول المختلفة لم يتم فيها بينها اتحاد عالمي ثم أن الحركة التي كانت موضع بحث ماركس وملاحظاته إنما كانت الحركة الصناعية ، و « الرأسمالي » الذي يعنيه إنما هو الرأسمالي في ميدان الصناعة ، و « البروليتاريا » التي يعنيه إنما كانت قاصرة على عمال الصناعات . وفاته أنه ليس من الأمور الحتمية أن نجد عمال الزراعة يرتبطون بعمال الصناعات بشعور واحد من التضامن والوعى الطبقي . « ان تفرق عمال الزراعة في مساحات واسعة من الأرض - كما يقرر ماركس نفسه - من شأنه ان يصدع قوة مقاومتهم ، بينما نجد ان تركيز رأس المال في أيدي قليلة هو أمر من شأنه ان يزيد من قوة مقاومة عمال المدن (أي عمال الصناعات) . ان العامل الزراعي يبدو أحياناً معتمداً اعتماداً كبيراً على مالك الأرض ، ولقد نجد المزارعين أميل الى مساندة البورجوازية عن مساندة عمال الصناعات . وقد أشار ماركس إلى هذه الظاهرة (٩٠) .

ولقد بين لنا التاريخ كيف أن الشعور الوطني (المحلي) تغلب على الوجدان الطبقي (الدولي) لدى الطبقة العاملة التي تدين بمبادئ ماركس ، فأدى ذلك الى فشل « الدولية الأولى » ، First International ، والقضاء عليها عام ١٨٧٦ كما أدى الى القضاء على الدولية الثانية ، على أثر قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ، إذ وجدنا العمال الماركسيين الألمان يحاربون العمال الماركسيين الفرنسيين (٩١) .

== من الطبقات العليا بالبلدان الأجنبية ، أي أن تلك الطبقة العاملة أبعد استعداد عن الانسجام والاتحاد مع مثيلاتها في البلدان الأجنبية من الطبقات العليا . فالطبقات إنما بدأ انسجامها وتوحيدها مع نظائرها في الدول الأخرى من أعلى لا من أسفل . .

(٩٠) راجع بوپر Popper (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٣٦ .
(٩١) « الدولية الأولى » هي تلك المنظمة أو الهيئة الدولية التي أنشأها ماركس عام ١٨٦٣ لنشر مبادئه ولتدعيم الروابط وروح التعاون بين العمال في مختلف الدول . وقد فشلت هذه الهيئة في مهمتها نظراً لما نشأ من خلافات حادة بين قادتها ، وكان للعوامل الإقليمية والوطنية المختلفة الأثر الأكبر في عدم الانسجام بين قادتها المنتسبين الى بلاد مختلفة .

(ز) الحرية : كان ماركس يعتقد أن النظام الماركسي رغم أنه سيكون في المرحلة الأولى (من مراحل تطور الدولة) ذا صبغة دكتاتورية إلا أنه مع ذلك سوف يكون أكثر حرية من النظام الرأسمالي ، لأنها (في نظام ماركس) دكتاتورية سافرة لأغلبية ضد أقلية ، لا دكتاتورية مقنعة لأقلية رأسمالية ضد أغلبية شعبية كما هو الشأن في الديمقراطيات الغربية الرأسمالية ، حيث تبدو الحريات في صورة مزيفة أى غير صادقة أو غير حقيقية (كما يقول ماركس).

صحيح ان هناك بعضا من الحريات في كثير من البلاد الغربية الرأسمالية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية) هي حريات مزيفة كحرية الصحافة وحرية الانتخاب حيث تلعب الأحزاب وأصحاب رؤوس الأموال دوراً كبيراً في عملية التزييف هذه ، وهذا مما يعترف به بعض من العلماء والباحثين الغربيين أنفسهم (كما قدمنا) ، ولكن هذه الحريات لم تكن في الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها النظام السوفيتي) أقل تزييفاً ، ثم ان الحرية الشخصية غير مكفولة في تلك الأنظمة الماركسية مما سبق لنا بيانه تفصيلاً .

الفرع الرابع

الرايان في كفى الميزان

ملاحظات عامة

عن الماركسية وتطبيقها ، والانتقادات المتبادلة بين أنصارها وخصومها

تمهيد

من الأقوال المأثورة عن ماركس قوله :

« إن ترك الخطأ دون تنفيذ هو تشجيع على الفساد الفكرى (١) .

وإن من يطلع على الانتقادات التى أشرنا إليها وبينناها - ولا أقول التى أنشأناها وبينناها - والتى وجهت إلى مذهبه والآراء التى حوّاها ، يتبين أننا قد عملنا بنصيحتة ، ولكنها كان مما أدت إليه تلك الانتقادات أن هدمت من الماركسية بناءها ، وهزمت فى مجال الجدال أنصارها ، بل وأزالت - بعد الهدم - أنقاضها وآثارها . ومع ذلك كله ، ورغم ذلك كله ، رغم أن الماركسية قد هدمت فى الميادين العلمية والنظرية ، فإنه لا يستطيع أحد أن يدعى أنها - فى واقع الحياة - قد إندرت وانتت ، وأن الماركسيين قد انقرضوا وانتهوا ، فالواقع والحقيقة هنالك غير ذلك ، فالواقع أنها لا تزال - كما أنهم لا يزالون - فى كثير من بقاع الأرض على جانب من القوة كبير . فلم كان ذلك ؟ وكيف كان ذلك ؟ هذا هو ما سوف نزيده فيما بعد تفسيراً وتفصيلاً .

أما وقد انتهينا من هذه الكلمة التهديدية فائنا ننتقل إلى الإدلاء بما بدا لنا من ملاحظات أو آراء .

الملاحظة الأولى - شخصية كارل ماركس - يرى بعض رجال الفكر بحق أن من يظهر على مسرح التاريخ كأحد المصلحين للمجتمع يفرض على الباحثين الذين يبنون دراسة مذهبه ، فى أمانة وصدق ، لوجه العلم ولوجه الحق ، أن يبدؤوا أولاً بدراسة كنه شخصيته : كنه عقليته ونفسيته . « أن صورة ماركس - كما

(١) « كارل ماركس ، تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ٩٦ .

يقول أحد المفكرين والباحثين -^١ هي مفتاح مذهبه ، (٢) .

وقل أن نجد بين مهام البحث العلمى - فيما يبدو لى - مهمة أكثر مشقة من محاولة دراسة كنه شخصية رجل كان لصير قله مثل ذلك الصدى القوى ، بل مثل ذلك الدوى^٢ الذي تردد فى أجواء التاريخ ، وينسب لمذهبه مثل هذا التغيير الخطير فى مجرى تطور التاريخ مثل ذلك الذى ينسب لمذهب كارل ماركس (٣) ، رجل رفعه أنصاره إلى مرتبة الرسل ، واعتبر مذهبه بمثابة عقيدة جديدة استبدلوا بها المعتقدات الدينية (٤) ، ونزل به خصومه إلى مصاف أنصاف الشياطين أو - بالأقل - إلى مرتبة الأشقياء المخربين الهدامين . لذلك كان مما تقتضى به الأمانة العلمية أن أعرض آراء أولئك وهؤلاء ، لا سيما من كان منهم من العلماء أو الباحثين المنصفين الذين لا ترقى - فيما تدل القرائن والشواهد - إلى ما يبدو من ملاحظات شوائب بعض الآهواء والشبهات ، كما هو الشأن فى الحالات التى يذكر فيها بعضهم لماركس إحدى الحسنات بينما هم من خصوم مذهبه ، أو الحالات التى يذكر فيها بعضهم له إحدى السيئات بينما هم من أتباعه . واليك - فى إيجاز ، وفيما يذكر - ماله وما عليه .

(٢) : الشيوعية والانسانية ، للاستاذ عباس محمود العقاد (الطبعة الأولى)

١٩٥٦ ص ٣٠ .

(٣) راجع كتاب د كارل ماركس ، تأليف Isiah Berlin ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد ومراجعة الأستاذ سامى عاشور (ص ١٣ ، ١٤) ، وراجع نجارودى (فى كتابه د كارل ماركس) ترجمة جورج طرابيشى . طبع ببيروت ١٩٧٠ ص ٥ حيث يقول : أحدث ماركس هزة كبرى لأن هدف هذه الفلسفة تغيير العالم .

(٤) راجع Schumpeter (شومبيتر) (أستاذ الاقتصاد بجامعة هارفارد بأمرىكا) . المرجع السابق ص ٦٦ حيث يقول : أن ماركس يبدو فى عين أتباعه كأحد الرسل كما تبدو الماركسية كأحدى المعتقدات الدينية . ولقد كان مما يذكر عن انجيز قوله : كثيرا ما يطلق على كتاب رأس المال لماركس د انجيل الطبقة العاملة ، (لانج Lange : د الاقتصاد السياسى ، ص ٣١٥ .

(١) - حسناته - في مقدمة ما يذكر من حسناته أنه رجل صاحب مبدأ ،
فرغم ما كان يعانيه من فقر قاتل فقد رفض كثيراً مما عرض عليه من التعاون مع
الصحف الأوربية الرجعية ، كما أنه رفض ما عرضه عليه بسمارك وعرضته الحكومة
البروسية وقد كانا يريدان شراء عبقريته (٥) .

ولا ينكر عليه بعض خصوم مذهب أن الباغث الأول الذي أخذ به إلى
وضع مذهبه - كما أخذ بغيره من زعماء الشيوعية (مثل ولهم ، ولينينج في ألمانيا)
إنما كان ما شهدوه من الظلم الذي أنزلته إحدى الطبقات (الرأسمالية) بالطبقة
الغاملة التي كانت تعمل ١٦ ساعة في اليوم ، وكان منها من يموت جوعاً أو مصاباً
بدا السل (٦) . ولقد كتب ماركس (في كتابه : رأس المال ،) أن هناك من
الأطفال من لم يكن يتجاوز من عمره السابعة من السنين وعشرة شهور وكان
يعمل من السادسة صباحاً حتى التاسعة مساءً (أي ١٥ ساعة في اليوم) . وإن
صيحات الاحتجاج الحارة التي أطلقها ماركس - فيما يقول العالم البريطاني بوبر
Popper - ضد تلك المظالم والجرائم التي كان يدافع عنها رجال الاقتصاد بل
وحتى رجال الكنيسة - من شأنها أن تكفل لماركس إلى الأبد مكاناً بين محرري
البشرية ، (٧) .

أما من حيث مقامه العلمي فإنا نجد أحد كبار أساتذة الاقتصاد الأمريكيين
(شومبيتر) يذكر عن ماركس أنه في ميدان علم الاقتصاد يعد عالماً كبيراً ،

(٥) جارودي : د كارل ماركس ، (المرجع السابق) ص ٣٨٥ - و د كارل
ماركس ، مؤلفه إيسيا برلين Isiah Berlin . (المرجع السابق) ص ١٥١ ،
١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٨ - وتلاحظ أن هذا المؤلف كان من يوجهون إلى ماركس
نقداً مرا .

(٦) جارودي (المرجع السابق) ص ١٥ - ويحذر بنا أن نذكر أن جارودي
يعد أكبر فيلسوف اشتراكي فرنسي في الوقت الحاضر .
وراجع مؤلف إيسيا برلين (المرجع السابق) ص ٩٠ .
(٧) بوبر Popper ج ٢ (المرجع السابق) ص ١١٤ . ويلاحظ أنه من
أقوى ناقد ماركس .

ورد ذا اطلاق واسع ، (٨)

على أن آراء ماركس في الميدان الاقتصادي إنما يقوم بناؤها كلها على أساس نظرية القيمة . (٩) ، ولقد لقيت هذه النظرية اللاذع من النقد، بل الهدم على أيدي العلماء (كما رأينا وبيننا) وقد انتهت سنوات تكوينه (من الناحية العاطفية والفكرية) قبل رحلته إلى إنجلترا عام ١٨٤٩ . (١٠)

(٩) - سنلتاح به عما يذكره عنه خصوم مذهبه أنه رجل أناني ، وإن هذا فهو لما وصفه به أبوه ذاته ، ولا يصح أن يعد من أصحاب المبادئ لأنه يقتصر الاسماء أو الخيانة لمبادئه ولا يغترها إذا وجهت إلى شخصه ، ويذكر عنه أن انجيل الوصفة بجمود العاطفة ، في حين أنه إنما عاش فترة غير قصيرة من حياته كان لا يعتمد فيها مالياً إلا على انجيله ، وأنه يكاد أن يكون ثمة إجماع عام على وصفه بتلك الأوصاف المنيعة ، كما يصفونه بأنه كان حقوداً ، وكان طبيعياً أن يدفعه فقره الشديداً رغم شدة ذكائه وواسع علمه إلى الحقد الذي لا يمكن أن يتجو تكثيره عن تأثيره ، وأنه شريك كثير الشجار ، تسيطر على نفسه روح حب الانتقام إلى أخذ الجثث (١١) . وأنه لا يتأثر بالعاطفة ، وليس لديه أي مثل أعلى أخلاقي أو اجتماعي يدعو الناس إليه ، فهو - في تكوين آرائه - يعتمد على التاريخ (والقوانين التي يعتقد أنها تسيطر على تطوره) لا على المثل العليا . (١٢)

-
- (٨) شومبيتر Schumpeter (المرجع السابق) ص ٨٦ .
 ويحدد بشاننا أن (نذكر أن ماركس أنجز دراسته بتقديم رسالته الجامعية (للكتوراة) حول فلسفة أبيقور ، وذلك في عام ١٨٤١ .
 راجع : ليلين ، مضاد الماركسية الثلاثة ، (المرجع السابق) ص ١٢ .
 (٩) إيسيارلين : د كارل ماركس ، (المرجع السابق) ص ١٥ .
 (١٠) راجع مؤلف الأستاذ Bigo (المرجع السابق) ص ٧ .
 (١١) الشيوعية والانسانية (المرجع السابق) ص ٣٨ - ٤١ . ومؤلف إيسيارلين (المرجع السابق) ص ١٤٦ - ١٤٩ ، ١٧٦ ، ٨٩ .
 (١٢) كارل ماركس تأليف إيسيارلين (المرجع السابق) ص ٣ ، ٥ ، ٦ .

وفيما يتعلق بما كان عليه من العلم يقولون عنه أنه لا يصح أن يعد في عداد علماء الاقتصاد ، فلقد أخذ عن علماء الاقتصاد جميع نظرياته في حين أنه لم يضيف إليها شيئا ، ثم هو لم يقم بتاتا بأية محاولة جادة ليتحقق - عن طريق التجربة والواقع - صحة القوانين الاقتصادية التي يقررها ، قالاقتصاد السياسي الماركسي - فيما يقولون - تغمره الصبغة الفلسفية ، فلقد كان طيلة حياته الطويلة في انجلترا بعيدا عن الحياة ، لأنه كان غارقا في أعماق بحار مؤلفات مسكنية المتحف البريطاني (١٣) .

ثم أنه تميزه الأمانة العلمية والصدق ، ففي عام ١٨٧٥ كتب يقول : « إن الفهم الذي لقيه كتاب رأس المال بسرعة في دوائر واسعة من الطبقة العاملة الألمانية هو أفضل جزاء للعمل الذي قمت به » (١٤) . ومن الأمور المتفق عليها لدى الباحثين أن كتابات ماركس عميرة الفهم يشوبها - في كثير من المواضع - الكثير من الغموض (مما سنبين فيما بعد ، بغير القليل من التفصيل) .

خاتمة - يبدو لنا - وقد عرضنا آراء هذين الفريقين المتنازعين من أنصار ماركس وخصومه - أنه إذا كان بعض ما صدر عن كل منهما من أقوال ليس بمنأى من بعض المبالغة التي هي إحدى سمات الخصومات في مثل هذا الميدان ، إلا أنه يبدو لنا مع ذلك أن شخصية ماركس تعد مثالا يينا لإثبات صحة ذلك القول المأثور عن أحد الفلاسفة الفرنسيين :

• L'âme humaine est faite des Contradictions •

(١٣) راجع بييريجو P. Bigo : كتاب Marxisme & Humanisme (المرجع السابق) مقدمة المؤلف للطبعة الثالثة ص ١ ، ص ٢٥ ، ٣٤ - وراجع مؤلف إيسيا برلين (المرجع السابق) ص ١٤ ، ١٤٨ ، ١٦٥ ، ١٦٧ .

(١٤) راجع لانج O. Lange : « الاقتصاد السياسي » - ١ - القضايا العامة - ترجمة عن البولنديه ا . ه . ووكر - وترجمة عن الانجليزية الدكتور راشد البراوي - ومراجعة الدكتور اسماعيل صبرى عبد الله (دار المعارف ١٩٦٦) ص ٢١٥ .

« خلقت النفس البشرية من متناقضات ».

الملحوظة الثانية : نزعة ماركس الى الغموض .

وعندى أن فى مقدمة ما يصح أن يعاب على ماركس ادعاؤه أن الطبقة العاملة كانت سريعة الفهم لكتابه : لا ريب أنها كانت سريعة الاستجابة لتعليماته ، شديدة التعلق بتوجيهاته ونظرياته ، لا لأنها فهمت كتبها بعد بحث ودرااسة لها ، وإنما لأنها عرفت فحسب أن هذا المذهب يعمل على هدم أكبر عدو لها وهى طبقة الرأسمالية التى كانت - فى عصره - تستغلها ، وأنه يهدف إلى إسعاد تلك الطبقة العاملة وإلى رفع أغلال الاستغلال عن أعناقها ، ووضع إدارة المصانع بل ومقاليده الحكم بين أيديها : وإذا كان المثقفون الباحثون يرون أن كتابات ماركس ، غير القليل منها صير الفهم يشوبه الكثير من الغموض ، فكيف يصح فى الأفهام أن تكون كتاباته سهلة الفهم طالبعها الوضوح لدى غير المثقفين من غير الباحثين من الطبقة العاملة ؟ ١١٤ .

ولانجد أحدا من الباحثين - سواء كان من المؤيدين لماركس أو من المعارضين - من ينكر ذلك العيب الذى يشوب كتاباته لا سيما حين يكتب عن نظريات مجردة : ذلك العيب هو الغموض (١٥) .

(١٥) راجع مؤلف إيسابارلين (المرجع السابق) ص ٢ ، ٨٤ ، ١٣٢ حيث يذكر عن باكونين ما تحدث به عن العمال الذين كان يعتمد عليهم ماركس لينداهم لا يفهمون شيئا من نظرياته - وراجع ص ١٤٥ حيث يشير كذلك إلى غموض كتابات ماركس .

ويراجع مؤلف بيريجو (المرجع السابق) ص ٨ من المقدمة حيث يقول : « أن ماركس أحد المؤلفين الذين لم تفهم كتاباتهم فهما صحيحا ، ذلك لأنه مؤلف عنيف الفهم » ثم يقول : « أننا لشهداء قذرا هائلا من سوء التفاهم (un énorme malentendu) بين ماركس وناقديه بل وبنييه وبعض أتباعه » - ويشير المؤلف كذلك إلى هذا الغموض ص ٨٩ ، ٩٨ .

وراجع « الماركسية » (ص ١٤٠) للدكتور جلال أحمد أين حيث يشير

وفي ذلك يقول أحد كبار المفكرين الفرنسيين : « إن ماركس هو أحد المؤلفين الذين لم تفهم كتاباتهم فهمًا صحيحًا . وذلك لأنه مؤلف عسير الفهم ، ثم يقول : « أننا لشهد قدوا هائلًا من سوء التفاهم بين ماركس وناقديه ، بل وبين بعض من أتباعه وبلنته . (١٦)

ولا يفوتنا - في مقام الختام أن نلاحظ أن ماركس - كما هو معلوم - ألماني ، ثم أن الكثير مما كتب على جانب كبير من العمق . والواقع أنه إذا كان من الأمور المعروفة أن الفلسفة الفرنسية - وبوجه عام العقلية الفرنسية - تعنى العناية كلها بوضوح العبارة ، حتى أننا نجد من أمثالهم المثل القائل : (Ce qui n'est pas clair n'est pas français) (أى : أن ما ليس واضحًا لا يعد من الفرنسية) ، فإننا نجد بالعكس أن الفلسفة الألمانية - وبوجه عام العقلية الألمانية - وقد كان ماركس ألمانيًا كما هو معلوم - إنما تنزع إلى الغموض . ويعد الفرنسيون نزعتهم إلى الوضوح من سمات الديمقراطية ، بينما تعد النزعة إلى الغموض من سمات الارستقراطية ، إذ أنه لا يرقى إلى فهم ذلك الكلام الذى يشوبه الغموض إلا أصحاب الثقافة العالية أى : ارستقراطية الفكر ، (l'élite) .

ويبدو أن كلمتي « عميق » و « واضح » تعدان - لدى الألمان - كلمتين متعارضتين (١٧) .

== إلى « غموض » نظرية المادية التاريخية لماركس

وراجع للفيلسوف الفرنسى الماركسى جارودى كتابه عن « كارل ماركس » ترجمة جورج طرابيشي (طبع ببيروت ١٩٧٠) ص ٦١ حيث يشير إلى الرسالة التى كتبها ماركس (أو « مخطوطات سنة ١٨٤٥ » على حد تعبير المترجم) بعنوان « الأسرة المقدسة » فنجدة (أى جارودى) يصفها « بالتعقيد والالتباس » ، ثم يحمده . يكرر وصف كتابات ماركس بالغموض والتعقيد (ص ٢٤٧ ، ٢٤٨) . (١٦) . راجع المقدمة التى كتبها Jean Marchal لكتاب Bigo (المرجع

السابق) ص ٨ .

(١٧) بيير بيجو Bigo (المرجع السابق) ص ٥ .

الملحوظة الثالثة - نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الاقتصادي للتاريخ) -

لعل هذه النظرية كانت أكثر ما أحاطت بها شوائب الغموض من نظرياته .
• أن كثيرا مما قيل عن نظرية المادية التاريخية - كما يقول العالم البريطاني بوبر -
Popper - بعيد عن الصحة ، فكثيرا ما قيل بأن ماركس لا يعترف إلا بالنواحي
والبواعث المادية للحياة البشرية ، وهذا غير صحيح ، (١٨) فغير صحيح أنه يهمل
الناحية الأدبية والروحية والدور الذي يلعبه الفكر أهمالا تاما ، والصحيح أنه
يرى دورهما دوراً ثانوياً ، أما الدور الأساسي فهو للعوامل المادية والاقتصادية ،
فهو يرى أننا لسنا مجرد كائنات روحية وأننا لا يمكن أن نحرر أنفسنا تماما من
ضرورات وحاجيات معيشتنا المادية ، ثم هو لا ينكر أن للحياة الاجتماعية
والسياسية والفكرية والروحية رد فعل réaction أو تأثير على الحياة المادية أو
الاقتصادية التي يعدها ماركس بمثابة الأساس ، لتلك الحياة الاجتماعية والسياسية
وغيرها . (١٩)

تلخيص :

إذا صح ما ذكره العلامة بوبر عن ماركس ، وهو فيما نعتقد صحيح ، فإن
ذلك لا يعني مع ذلك هذه النظرية من المآخذ أو المناقد التي تنفذ منها مهام النقد
وتلخص أهم ملاحظتنا بهذا الصدد فيما يلي :

(١٨) بوبر : المجتمع الحرو أعداؤه ، The open society & its Enemies ج ٢ (المرجع السابق) ص ٩٤ - ونرجع الأنظار إلى أن هذا العالم البريطاني
كان في مقدمة الباحثين الذين وجهوا إلى مذهب ماركس نقداً علمياً مرأ دل على
عمق وسعة اطلاع ، كما دل على روح علمية صادقة تنسم بالانصاف .

(١٩) راجع بوبر Popper (المرجع السابق) ص ٩٥ - ٩٧ وراجع
قاموس العلوم الاقتصادية Dictionnaire des Sc. Economiques ج ٢ طبع بباريس ١٩٥٨ - بحث بقلم Pierre Vilar عن ماركس والماركسية
ص ٧٢٢ .

مبالغة . وإهمال عوامل أخرى :

إن العلامة بوبر ذاته لا ينسکر أن ماركس وأتباعه قد بالغوا - على حد تعبيره - في تقدير أهمية سلطان الاقتصاد ، بينما نجدهم قد أهملوا الدور الذي تلعبه قوة السلاح ، فالتاريخ يبين لنا - كما يقول - حالات كان فيها الحصول على المال وحدث الاستغلال إنما يستند على القوة المسلحة ، (٢٠) كما يحدث أحياناً في بعض الانقلابات أو الحركات الثورية العسكرية (وذلك فضلاً عن الأمثلة التاريخية التي سبقت الإشارة إليها) .

فصورة تلك المبالغة إنما تتمثل في أن ماركس يجعل العوامل الاقتصادية دائماً ذلك الدور الأساسي ، وكان الأصح والأدق أن يقول أن لها أحياناً ذلك الدور الأساسي . فهناك عوامل أخرى تلعب ذلك الدور الأساسي أحياناً وقد أهملها ماركس ، منها القوة المسلحة (وقد أشرنا إليها) .

- ومنها المعتقدات الدينية فقد لعبت دوراً أساسياً في التاريخ في الأزمنة القديمة وحتى قبل أن تعرف الديانات السماوية (وقد سبقت كذلك الإشارة إليها) (٢١) .

- وأحياناً تلعب بعض الشهوات مثل الغيرة والحقد وجب السيطرة وشهوة السلطة (التي تسيطر على الكثيرين في الميدان السياسي) ذلك الدور الأساسي في التاريخ ولقد سبق لنا أن أوضحنا ذلك كله في غير قليل من التفصيل (٢٢) .

يجدر بنا هنا أن نضيف إلى ما قدمنا بعض عوامل أخرى :

١ - فأحياناً تلعب المصادفات - وإن شئت فقل المقادير - دوراً كبيراً بل حاسماً في التاريخ . ذلك الدور الذي تعبّر عنه أحسن تعبیر العبارة الفرنسية الشهيرة المأثورة عن الفيلسوف باسكال Pascal وهي قوله : دلو أن أنف

(٢٠) بوبر ص ١٩٩ .

(٢١) راجع ص ٢٢٠

(٢٢) راجع ص ٢١٨ - ٢٢٢ .

كليوباترا كان أقصر لتغير وجه التاريخ، (٢٣).

وحسبنا هنا أن نذكر . أننا إذا أردنا مثلاً أن نبعث عن سر قوة سلطة أو نفوذ بابا روما (رئيس الكنيسة الكاثوليكية) - خلافاً لبطريك بيزانطة - منذ العصور الوسطى ، أو بالعكس عن سر ضعف سلطة ملك إنجلترا - خلافاً لغيره من الملوك - منذ القرن الثامن عشر ، أو سبب ازدياد سلطان ونفوذ رئيس الولايات المتحدة الأمريكية لا سيما منذ الحرب العالمية الأولى ، لوجدنا أن ذلك السر لم يكن سرا على المؤرخين الذين يعرفون الدور الكبير الذي لعبته بعض المصادفات في هذا الصدد (٢٤) .

٢ - ومن تلك المصادفات ظهور بعض شخصيات فذة أو عبقرية (مثل غاندى في الهند ، وسعد زغلول في مصر ، وتايلين وديجول في فرنسا ، ولينين في روسيا ، وهتلر في ألمانيا) .

ونجد في هذا العصر - كما يذكر أحد الأساتذة الباحثين - « صورة جديدة ماركسية تعلو من شأن الإنسان ودوره في التاريخ على حساب الظروف ، خاصة بعد أن أصبح جيفارا وماوتسى تونج وهوشي منه وكاسترو نماذج للشباب » (٢٥)

« S'il eut plus court, eût changé la face du monde » (٢٣)

وقد وردت هذه العبارة في كتابه « أفكار » (أو خواطر) Pensées .

(٢٤) لزيادة التفصيل راجع بصدد « نفوذ بابا روما ، الخ كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٤٦٧ - ٤٦٩ أو للطبعة الثانية (١٩٧٤) ص ١١٠ - ١١٣ وبصدد ضعف سلطة ملك إنجلترا راجع موضوع « مهمة رئيس الدولة في النظام البرلماني » في أي مؤلف لنا في القانون الدستوري وبصدد رئيس جمهورية الولايات المتحدة راجع كتابنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » (موضوع نظام الحكم في الولايات المتحدة والنظام الرئاسي) .

(٢٥) راجع للدكتور حسن حنفي بحثاً بعنوان : « الأيديولوجية والدين »

(وهو يعنى الشباب الماركسى) .

٣ — النزعة الى التعميم (La généralisation)

سبق أن تكلمنا - فى إيجاز - عن هذه النزعة أو الظاهرة التى تلاحظ لدى كثير من المفكرين والفلاسفة ، كما يقول العالم الاجتماعى الدكتور جوستاف لوبون ومن شأن هذه الظاهرة - كما يقول - أنها تؤدى بهم إلى الأخطاء ، وذلك لأن من شأنها أن تميل بهم إلى أن يعملوا من ملحوظة خاصة بحالة معينة (أو بعصر أو بلد معين) مبدأ عاماً (أو قانوناً) يطبق ويسرى فى جميع الحالات (أو فى جميع العصور والازمنة أو الامكنة) .

ولقد كانت نزعة التعميم هى التى جرت ماركس إلى هذا الخطأ ، خطأ المبالغة فى دور العوامل الاقتصادية وأثرها فى دوران عجلة التاريخ .

دليل نزعة التعميم لدى ماركس : د. وشهد شاهد من أهلهم ، حسينا على ما قدمنا دليلاً أن تشير إلى ما شهد به لينين من أن ماركس استنتج حتمية تطور المجتمع من مجتمع رأسمالى إلى مجتمع اشتراكى (ماركس فيما يقصد) من أمر واحد فحسب وهو التشريع الاقتصادى للمجتمع المعاصر لماركس ، (٢٦) .

ونضيف إلى ما تقدم (كدليل على نزعة التعميم لدى ماركس) ما لاحظناه من أن المبدأ - أو القانون الذى استنبطه ماركس عن تطور عضور أو مراحل التاريخ من نظام الرق ثم إلى نظام الاقطاع ثم إلى النظام الرأسمالى ، إنما استنبطه ماركس من دراسته لتاريخ غرب أوروبا فحسب . وهو لم يستطع - ولا يمكن لاحد أن يستطيع - أن يثبت لنا أن هذه المراحل قد مرت على تطور التاريخ الأمريكى أو غيرها من القارات (أو لشرق أوروبا) .

ولقد فات ماركس - كما يقول أحد كبار المؤرخين - أن أى تقسيم للتاريخ إلى عصور هو تقسيم غير طبعى ، لأنه (كما يقول) لا يوجد فى الواقع بين

== تعليقاً على مؤلف الباحث الاشتراكى الفرنسى M. Radisson منشور بمجلة والفكر المعاصر ، (تصدر عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر) عدد أكتوبر ١٩٦٨ ص ٧٩ ولما بعدها .

(٢٦) بوبر (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٥٥ .

مختلف العصور انفصال تام حتى يستطيع تحديد بداية ونهاية كل عصر ، بل يوجد فيما بينها تداخل واتصال لا انفصال ، لذلك لم يكن من اليسير أن نحدد تواريخ العصور كما لو كان الأمر متعلقاً بتحديد تاريخ حادث من حوادث التاريخ (كبداية حرب أو ثورة أو أسرة مالكة أو نهايتها) . (٢٧)

فثلاً إذا نحن نظرنا إلى نظام الرق نجد أن الرق كانت لا تزال له آثار باقية في عصر النظام الاقطاعي بل وفي عصر النظام الرأسمالي .

ثم أن نظام الرق الذي كان معروفاً في اليونان القديمة كان يختلف اختلافاً كبيراً عن الرق الذي عرف فيما بعد لدى الإسرائيليين ثم في المسيحية ، ثم عن ذلك الذي عرف في الإسلام (٢٨) .

تلييه الى خطأ ذائع : ومن الأخطاء الدائمة في هذا المقام ما نجده يتردد على ألسنة بعض من كبار الساسة والكتاب من أن بالعالم العربي في هذا العصر الحاضر

(٢٧) راجع ديفز Davis (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة إكسفورد سابقاً) : « أوروبا في العصور الوسطى » ، ترجمة الدكتور عبد الحميد حمدي محمود (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بالاسكندرية سابقاً) الطبعة الأولى ١٩٥٨ ص ٩ .

وفي مثل هذا المعنى يقول الأستاذ كوبلانف Gooplant (أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة ليفربول سابقاً) في كتابه : « الاقطاع والعصور الوسطى بغرب أوروبا » ، ترجمة الأستاذ الدكتور محمد مصطفى زيادة (طبعة ١٩٤٦) ص ٣ يقول عن عصر الاقطاع : « لم يكن العصر الاقطاعي عصرًا منفصلاً عما سبقه أو لحقه من عصور التاريخ ، إذ أنه ليس بالحادث الذي يحدده زمن معين أو مكان خاص كقيام أسرة في الملك بدولة من الدول ، أو وقوع معركة حربية كبرى ، إنما هو طور من أطوار النمو التي تدرج فيها المجتمع الانساني ، آذنت به بوادر معينة أيذانا بطيئاً ، كما آذنت بزواله ظواهر معينة في البطء » .

(٢٨) راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » (الطبعة الأولى ١٩٦٦) ص ٨٤١ - ٨٥٠ والمراجع المشار إليها فيه .

«إقطاع»، بل وأنه كان يوجد بمصر قبل ثورة يوايو «إقطاعيون». وفي ذلك خطأ بـين، «فالإقطاع» هنا يستعمل بمعنى: الملكيات الزراعية الكبيرة، وهو معنى يختلف اختلافا كبيرا عن المعنى الذي عرف به نظام «الإقطاع» في التاريخ، فعصر نظام الإقطاع عرف في أوروبا الغربية في القرن التاسع والعاشر ثم بلغ دور النضج والتمام في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ثم بدأ بعد ذلك في الاندثار تدريجيا. وقد وجدنا الصليبيين حين غزوا بلاد الشرق الأدنى في العصور الوسطى حملوا معهم ذلك النظام الإقطاعي الأوروبي الذي لم يعرف أولئك الصليبيون غيره من النظم، وطبقوه في تلك البلاد الشرقية على غير أساس (وكان ذلك منذ أواخر القرن الحادي عشر) (٢٩).

وكان لهذا النظام الإقطاعي مميزات أو خصائص. لم تعرف في الدول العربية في عصرنا هذا، ومن أهم تلك المميزات أو الخصائص أن السيد الإقطاعي سلطات الحكم، فهو في الأصل قائد من قواد الجيش عينه الملك حاكما لإقليم. ولهذا الحاكم الإقطاعي حق فرض الضرائب، لا لحساب الملك، بل لحسابه الخاص (وذلك في مقابل دفع إعانة معينة للملك) كما كان يستطيع أن يعقد حلفا مع غيره من زملائه السادة الإقطاعيين، وكذلك كان يحتفظ تحت إمرته في إقطاعيته بالقوة العسكرية التي كان يقودها، وبذلك لم يكن للملك جيش خاص به، لذلك كان الملك - في زمن الحرب - يدعو سادة الإقطاع للوفاء بالتزاماتهم بالدفاع عنه. وكانت بيد السيد الإقطاعي seigneur ولاية القضاء فكانت المحاكم تحكم باسم السيد الإقطاعي لا باسم الملك، كما كان يعمل على سك النقود باسمه (لا باسم الملك). الخلاصة أن السيد الإقطاعي كان الحاكم الفعلي للإقليم ولم تكن للملك سوى مجرد سلطة إسمية.

كما أن القن كان مربوطا إلى الأرض التي يمتلكها السيد الإقطاعي، فهو لا يملك الحرية في الانتقال عنها، فكان يشتري ويبيع كجزء من العقار الذي يمتلكه

السيد ، ولم يكن له أن يرفض الانتقال إلى تبعية سيد جديد ، ولم يكن للفقن أن يتزوج من جهة خارج نطاق الأملاك المملوكة للسيد إلا بإذنه . وذلك عندا التزامات أخرى (٣٠).

هذا هو نظام الاقطاع كما عرف في التاريخ (في العصور الوسطى) ، وكما هو معروف لدى الغربيين ، فهل يصح الادعاء بأن البلاد العربية عرفت في العصر الحاضر أو قبيل هذا العصر مثل هذا النظام ؟

٤ - دور الفكر : كما أننا لا نوافق على أن يكون للفكر ذلك الدور الثانوي ، وإن الدور الأساسي هو دائماً للعوامل المادية والاقتصادية (لأسماء وسائل وأدوات الإنتاج) . ولا نفهم كيف تسبغ مثل هذه الأهمية على تلك الوسائل والأدوات ، ولا تسبغ مثلها على صانعها أو مخترعها وهو الإنسان ، وأهم ما في الإنسان وهو العقل أو الفكر .

بعد انتصار الثورة الشيوعية الروسية (في أكتوبر ١٩١٧) كان الموقف في روسيا على جانب كبير من العسر ، وكان مرد ذلك العسر - كما قال لينين نفسه : لأنه لم تكن هنالك أفكار بناءة .

• there were no further constructive ideas.

وحينئذ نجد أن لينين جاء بفكرة إقامة أحدث الصناعات الميكانيكية الكهربائية على أوسع نطاق .

ولقد كانت هذه الفكرة الجديدة التي أصبحت أساس تطور غير الأساس الاقتصادي والمادي لمدس العالم (كما يقول العلامة پوپر) ، وكانت القوة المحركة وراء هذا التطور (كما يقول) إنما هو الحساس « لفكرة » .

ثم يقول : « أننا نجد في بعض الأحوال أن الأفكار تستطيع أن تقيم ثورة في الأوضاع الاقتصادية لبلد من البلاد ، لأن تقوم تلك العوامل الاقتصادية بتشكيف هذه الأفكار » (٣١).

(٣٠) لزيادة التفصيل يراجع كتابنا « الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية » (الطبعة الأولى) ١٩٥٨/١٩٥٩ ص ٩٧ - ١٠٢ .

(٣١) پوپر (المرجع السابق) ص ٣٠٩ .

وكما يقول أحد رجال الفكر عن ماركس : « لقد كان رأيه دحض دور الفكر ، ولكن دور فكره دحض رأيه » (٣٢) .

ولا ريب أنه يعني بذلك أن إعلان ماركس لمذهبه (وهو يمثل فكرا جديدا) قد لعب دورا كبيرا في تطوير التاريخ ، بحيث يعد ذلك الدور برهانا يدحض رأيه في أن للفكر دورا ثانويا .

وكذلك لم يكن دورا ثانويا ذلك الدور الذي لعبته تلك الأفكار التي انطوت عليها نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو ، ذلك «العقد الاجتماعي» الذي كان في عصر الثورة الفرنسية يوصف بأنه «الإنجيل» الثورة L'évangile de la Révolution ، وذلك رغم أن الأرواة التي انطوى عليها كتابه لم تكن تستند إلى حقائق علمية أو تاريخية ، «فلقد بدأ كتابه (أو نظريته) بهذه العبارة : «أفترض Je suppose» .

وكذلك لا يمكن إلا أن نعده برأى ماركس الذي أثبتناه عن «التدقيق» المادة على الفكر ، فهو رأى غير علمي لأنه لا يمكن التحقق من صحته «بالتجربة أو بالملاحظة» (٣٣) .

بعبارة أخرى أنه لم يستطع إثباته عن طريق أساليب المنهج العلمي .

— ٥ — دور الجنس Race

إذا صح — كما يقول الفيلسوف الفرنسي لعلم الاجتماع (الدكتور جوستاف لوبون) — أن نرجع الأحداث التاريخية إلى عامل واحد من العوامل — كما يفعل الماركسيون — كان هذا العامل هو الجنس Race . وحسبنا دليلا على ذلك ما نلاحظه من أن العوامل الاقتصادية الواحدة تؤثر تأثيرا مختلفا على شعوب تنتمي إلى أجناس مختلفة (٣٣ مكرر) .

(٣٢) «كارل ماركس ، تأليف إيسابارلين (المرجع السابق) ص ٢٢٨ .

(٣٣) «مقدمة إلى الاشتراكية» للدكتور جلال أحمد أمين ، ص ١٣٠ .

(٣٣ مكرر) جوستاف لوبون Le Bon : «الأسس العلمية لفلسفة التاريخ» طبعة باريس ١٩٣١ (المرجع السابق) ص ١٠٣ . ويضيف إلى ما تقدم قوله : «=

خاتمته : أن انجيلز - زميل ماركس وشريكه في زعامة الماركسية - قد بدأ في أواخر حياته يدرك ما في نظريتهما عن « المادية التاريخية » من المبالغة فأخذ يتراجع ويرجع عن ذلك الغلو ، قال فيلسوف الاشتراكي الفرنسي جارودي يقول عن انجيلز : « أنه يحظر علينا إرجاع كل شيء إلى الاقتصاد ، أو استنتاج كل شيء من الاقتصاد » (٢٤) . وفعلًا فإننا نجد انجيلز - في أواخر سني حياته - كتب يقول « أنه لا هو ولا ماركس كان يقصد بأن العنصر الاقتصادي هو العنصر الوحيد ذو الأثر في تقرير أو تفسير مجزى التاريخ » ، ثم يقول عن النظريات والأنظمة السياسية والنظريات الفلسفية أو القانونية والمعتقدات الدينية (وغيرها مما يطلق عليها « البناء العلوي ») : « أنها في حالات كثيرة نجدها ذات الأثر الأهم في تقرير صورة أو شكل تلك الصراعات الطبقة » (٣٥) - ان هذا القول يمثل - في نظرنا - عدولا عن نظرية المادية التاريخية .

الملاحظة الرابعة - الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل الاشتراكي :
من المبادئ التي نادى بها ماركس مبدأ الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل

« إن الأجناس الراقية تضم بينها عدداً غير قليل من أصحاب الكفاءات الممتازة ، *l'élite* ، وهؤلاء هم الذين يتقدم العالم على أيديهم » .

(٢٤) جارودي : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ١٠٥ .
على أننا نذكر أنه كان مما ورد في كلمة التابين التي ألقاها انجيلز بمناسبة وفاة ماركس (سنة ١٨٨٢) قوله : « إن إنتاج وسائل المعيشة المادية ، وبالتالي درجة التقدم المادي (أو الاقتصادي) التي يحرزها شعب من الشعوب في عصر من العصور تعد الأساس الذي تقوم عليه أنظمة الدولة والمبادئ القانونية والفن بل والأفكار المتصلة بالمعتقدات الدينية » راجع K Marx : Selected Works (الترجمة الانجليزية الطبعة الثالثة . لندن ١٩٤٥) ج ١ ص ١٦ .

(٣٥) كان ذلك مما كتبه انجيلز في خطاب بتاريخ ٢١ سبتمبر ١٨٩٠ إلى جوزيف بلوخ Bloch منشور في Marx Selected Works الجزء الأول .
الترجمة الانجليزية (الطبعة الثالثة : لندن ١٩٤٥) ص ٣٨١ ويلاحظ أن انجيلز توفي عام ١٨٩٥ .

الاشتراكي ، ومن عجب أن كثيرين من القائلين بأنهم لا يدينون بالشيوعية يرددون وراءه هذا المبدأ أو الشعار ، وهم لا يدرون أنه إنما يقصد بالحل الاشتراكي : الاشتراكية الماركسية أي الشيوعية .

فأى حد هذا حق أو بعيد عن الحق ؟ إن مما يميز « الاشتراكية العلمية » (أي الماركسية) عن غيرها من أنواع الاشتراكية هو ما تقدمه ماركس من الأدلة على حتمية قيام تلك الاشتراكية (الماركسية) سواء كانت أمراً مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه من البشرية (٣٦) .

قوانين التطور : ويجدر بنا أولاً أن نوجه الأنظار إلى أن فكرة « الحتمية » أو التنبؤ التاريخي ، إنما تقوم على أساس الاعتقاد بأن ثمة « قوانين » يسير التطور التاريخي وفقاً لها ، وهو ما يطلق عليه « المذهب التاريخي » historicism (٣٧) .

على أن الأسلوب العلمي - كما يقول العلامة بوبر - لا يقر الأخذ بمبدأ أو فكرة الحتمية (٣٨) ، « فإذا صح أن في مقدورنا التنبؤ بسير تاريخ أحداث المستقبل - كما يقول - فإن ذلك يعني أنه ليس في مقدور العقل ولا إرادة البشر أن تدخل على خطوات سير الأحداث تبديلاً أو تعديلاً ، وأن كل ما يطلب منا هو أن نعمل على إزالة العوائق التي تعترض طريق سيرها طبقاً لتلك التنبؤات » (٣٩) .

(٣٦) شويميتل ص ١٣٢ .

(٣٧) راجع للعلامة أنور (الأستاذ بجامعة لندن) كتابه The Poverty of Historicism وقد ترجمته إلى العربية الأستاذ الدكتور عبد الحميد صبره (وقد نشرته منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٥٩) تحت عنوان « عقم المذهب التاريخي » . واقد كان الجيولوجي يفتخر بأن ماركس « اكتشف قانون التطور الذي يسيطر على تاريخ البشرية » - كان ذلك في الخطاب الذي ألقاه في ثابن ماركس - وقد نشر في Marx: selected works ج ١ ص ١٦٠ .

(٣٨) راجع « عقم المذهب التاريخي » (المرجع السابق ص ١٢٨) وسوف نزيد هذا الرأي تفصيلاً لصدد الكلام عن التنبؤات .

(٣٩) بوبر (المرجع السابق) ص ٨٤ - ويضيف إلى ما تقدم قوله =

ويرى بور أنه لا يمكن أن يكون للتطور « قانون » ، وإنما هناك اتجاهات ، (٤٠) .

ولقد وجهت يد التاريخ صدمة قوية على وجه تلك « الحتمية » فكذبها أحداثه فكذبها ، وكفى بالتاريخ خسباً ورقياً .

(١) — فلقد كان ماركس يرى حتمية الصراع بين طبقة البورجوازية (الرأسمالية) وطبقة البروليتاريا (الطبقة العاملة) ولكن التاريخ بين لنا بالعكس أن الطبقة العاملة — منذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد استطاعت في البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة أن تقال الكثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية دون صراع ، وإنما نالتها بموافقة الطبقة العليا الحاكمة ذاتها (٤١) الواقع أن هذا العصر هو عصر الصراع بين نظامين اجتماعيين واقتصاديين عالميين متعارضين ، عصر الثورات الاشتراكية (الماركسية وغير الماركسية) وثورات التحرر الوطني . (٤٢)

(ب) لو كلنا ما ذكرنا في يومنا هذا من الطبقة الوسطى (التي تضم بوجه خاص « طائفة صغار الملاك والحرفيين - Artisans أصحاب الصناعات الصغيرة ، وأصحاب المتاجر الصغيرة) كنتيجة لما ستعانيه هذه الطبقة من أزمات ناجمة عن

== ولا يصح أن يؤخذ ماركس لأنه أخذ بغير الرأي الذي نقول به ، فلقد كان أكبر رجال العلم في عصره ينادون بمثل ذلك الرأي الذي ينادى به ، (٤٠) بورجوا ٢ ص ٨٢ . ويضيف إل ما تقدم :

لقد كتب ماركس في كتابه رأس المال يقول : « حينما يكتشف مجتمع من المجتمعات القانون الطبيعي الذي يرسم طريق تطوره فإنه لا يستطيع أن يتجاوز مراحل ذلك التطور أو أن يتجنبها بحجة قديم » .

(٤١) جيد ، ورست ، Glide & Rist : « تاريخ المذاهب الاقتصادية ، (الطبعة السابعة - باريس ١٩٤٧) ص ٤٠٠ .

(٤٢) راجع « رأسمالية القرن العشرين » تأليف يوجين فازجا Varga ترجمة الأستاذ أحمد فؤاد يلباح (طبع عام ١٩٦٧) ص ١٨٨ .

شدة وطأة منافسة كبار الرأسماليين من أصحاب المشروعات الصناعية والتجارية الكبرى، وأن هذه الطبقة الوسطى ستتحول إلى بروتارييا (أى إلى طبقة عاملة) ولكن هذه الطبقة لم تتعرض كما بين التاريخ وكما هو بين (٤٣) . (وسوف نعود إلى هذه المسألة بتفصيل أوفى بصدد الكلام عن عدم صحة ثبوتات ماركس (ج) وكان ماركس يرى حتمية إزدیاد بؤس الطبقة العاملة في ظل النظام الرأسمالي . ولكن التاريخ بين لنا أن هذه الطبقة لم يأخذ بؤسها في الزيادة حدة أو شدة كما كان يرى ماركس ، بل نجد بالعكس أن مستوى معيشتها قد أخذ في الدول الرأسمالية - في الارتفاع بإطراد (٤٤) .

(د) - وكان غالبية الروس الماركسيين يعتقدون - فيما قبل عام ١٩١٧ (حيث قامت الثورة الشيوعية) - بأن فترة من الديمقراطية البورجوازية ، سوف تكون النتيجة الحتمية لسقوط النظام القيصرى . ولكن أحداث التاريخ كما هو معلوم - لم تحقق صحة تلك الحتمية . (٤٥)

(هـ) وكان ماركس يرى حتمية انهيار النظام الرأسمالي كنتيجة لحركة ثورية عمالية لإزدیاد بؤس هذه الطبقة ، أو كنتيجة لعدم الرأسمالية نفسها بنفسها على يد ما يتولد من بطونها من أزمات اقتصادية دورية ، ثم قيام النظام الاشتراكي الماركسى على أنقاض النظام الرأسمالي . ولقد سبقت لنا الإشارة إلى أن لينين قد ذكر أن ماركس استنتج حتمية تطور المجتمع من مجتمع رأسمالي إلى مجتمع اشتراكي (يقصد : ماركسى أى شيوعى) من أمر واحد فحسب هو التشريع الاقتصادى للمجتمع المعاصر لماركس (٤٦)

(٤٣) جيد ، ورست ص ٥٣١ .

(٤٤) د راجع السياسة السوفيتية ، Soviet Politics لمؤلفه بارنجتون

مور (بنيويورك ١٩٦٥) ص ٢٠

(٤٥) د الطبقات في المجتمع الحديث ، - للاستاذ بوتومور (أستاذ العلوم الاجتماعية بمدرسة العلوم الاقتصادية والسياسية بلندن) - ترجمة الأستاذ وهيب مسيحه (ترجم عام ١٩٥٧) ص ٤٦ - ٤٩ ، ٧٤ ، ٧٥ .

(٤٦) پوپر ج ٢ ص ١٥٥

وهو استنتاج خاطيء (كما سبق أن بينا لأنه مظهر من مظاهر نزعة التعميم الخاطئة) فالتاريخ بين لنا أن ذلك التشريع الاقتصادي في الدول الرأسمالية لم يظل ثابتا جامدا على الحال الذي كان عليه في عصر ماركس ، فمُنذ نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أخذ ذلك التشريع في التغير والتطور إلى حد كبير ، فعمدت التشريعات إلى التضييق من حقوق الملكية شيئا فشيئا ، كما وجدناها من الناحية الأخرى تكفل الكثير من ضروب الخدمات الاجتماعية للطبقة العاملة (٤٧) .

أما عن انهيار النظام الرأسمالي فلعل هذا كان التنبؤ الوحيد الذي كان ماركس محقا فيه كما يقول العالم الاقتصادي الأمريكي شومبيتر ، وإن هناك كثيرين من المحافظين (الرجعيين) ومن المعارضين للاشتراكية - كما يقول من يتشأون بذلك ، « وليس ضروريا - على حد تعبيره - أن يكون الباحث اشتراكيا من أجل أن يصل إلى تلك النتيجة ، فإذا كان الطبيب يتنبأ بأن المريض سوف يموت بعد قليل (أو حالا) فإن ذلك لا يعنى أن وفاته أمنية من أمنياته » (٤٨) .

ولكن انهيار الرأسمالية - كما يقول - لن يكون (كما يرى ماركس) راجعا إلى فشلها أو بسبب الظروف التي ذكرها ، فالواقع أن الانجازات التي حققتها الرأسمالية والتي يمكن أن تحققها - كما يرى ذلك العالم الاقتصادي - تجعل احتمال سقوطها تحت أثقال فشلها احتمالا بعيدا . أن الأسباب التي ذكرها ماركس لإثبات انهيار الرأسمالية - وبخاصة إزدياد بؤس الطبقة العاملة - لم تثبت صحتها ، وحتى إذا سلمنا جدلا بصحتها - كما يقول شومبيتر - فهي لا تؤدي حتما إلى انهيار

(٤٧) بوتومور (المرجع السابق) ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٦٢ ، ٦٣ - وراجع نور (المرجع السابق ص ١٦٦ حيث يقول أن إزدياد البؤس أو الفقر لا يتحقق إلا تحت ظلال رأسمالية فردية ، - ولم يستطع ماركس أن يدخل في تصويره أن النزعة الفردية (أى المذهب الفردي) ستأخذ في الانهيار منذ أوائل القرن العشرين .

(٤٨) شومبيتر (المرجع السابق) ص ١٣٤ ، ص ١٣٧ حيث يقول : « هل يمكن أن تظل الرأسمالية باقية على قيد الحياة ؟ لا ، انى أعتقد أنها عاجزة دون ذلك » - وراجع ص ١٣٨ .

الرأسمالية . والواقع أنه إذا قُدر للرأسمالية أن تنهار فإن انهيارها - كما يقول - إنما سيكون سببه نجاحها لا فشلها . إن نجاح النظام الرأسمالي ذاته من شأنه - على حد تعبيره - أن يقوض تدريجياً بزيان الأنظمة الاجتماعية التي تقوم بحماية ذلك النظام ، وليس من الأمور الحتمية أن يعقب انهيار الرأسمالية نظام اشتراكي ماركسي ، فمسألة النظام الجديد الذي يقوم على انقراض الرأسمالية هي مسألة أو مشكلة أخرى ، فقد يعقب انهيارها الفوضى ، أو اشتراكية أخرى غير الماركسية (٤٩) ومع ذلك فإن الرأسمالية الفردية (أي رأسمالية الدولة التي تأخذ بالمبدأ أو المذهب الفردي) التي كان يهاجمها ماركس - والمعروفة في عصره - والتي كان يتنبأ بانهارها ، قد انهارت فعلاً ، فلا توجد الآن دولة في العالم الغربي المتمدين لا تتدخل في الميدان الاقتصادي أو في ميدان العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال ، ولا تقوم بخدمات للطبقة العاملة أخذاً بالمبدأ الفردي ، ومع ذلك فإن تلك الدول - رغم تدخلها (أي رغم تلك النزعة الاشتراكية) - لا تزال بعيدة كل البعد عن الاشتراكية الماركسية . (٥٠) .

(٤٩) فهناك (كما يقول شومبيتر) عدد كبير من علماء الاقتصاد - رغم وقوفهم مواقف المعارضة من الاشتراكية - نجد مع ذلك يوافقون على اتخاذ الاجراءات التالية :

(١) سياسة تثبيت الأسعار ، (ب) الرغبة في تحقيق فسط كبير من المساواة في دخول (أو ايراد) الأفراد ، أي تقريب أو تقليل الفوارق فيما بينها ، (ج) تحديد الأسعار (د) رقابة الحكومة على أسواق النقد (هـ) امتداد (أو توسيع) نطاق دائرة صنوف الحاجيات التي يجب أن تقوم الدولة بسدادها . (و) كل أنواع التأمين الاجتماعي . - وذلك كله يبعدنا بصورة هائلة عن الرأسمالية المعروفة في عصر ماركس . ويلاحظ أن بعض هذه الاجراءات نجدها ضمن برامج بعض الاحزاب المحافظة ، كما نجدها قد نفذت فعلاً في أمريكا (شومبيتر ص ٤٥٣) .

(٥٠) شومبيتر ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٨ - ويلاحظ أن ماركس لم ينكر احتمال قيام الاشتراكية بطريقة سلمية في بلد كإنجلترا .

وأنه ليدو - كما يقول شومبيتر - « أن ماركس لم يكن يدرك الإمكانيات الهائلة للنظام الرأسمالي في ميدان الإنتاج ، تلك الإمكانيات التي تسمح برفع مستوى معيشة الجماهير إلى حد غير ذي حدود ، وذلك دون الإلتجاء إلى نزع ملكية أصحاب الأملاك ، وإلى أى حد يستطيع ذلك النظام العمل لصالح الطبقة العاملة ، ثم يقول : « لقد كان شمoller أقرب إلى الصواب حين رأى أن إتجاه التطور إنما يسير ناحية البيروقراطية والتأميم اللذين يسيران بخطوات تدريجية ، أى ناحية اشتراكية الدولة (٥١) » ثم أن ماركس - فيما يبدو لنا - لا يعمل بتاتا حسابا للدور - الكبير أحيانا - الذي تلعبه المصادفات - وإن شئت فقل الأقدار - في تطور التاريخ (كما قدمنا) .

خاتمة - على أن ماركس وإنجيلز قد أدركا - فيما يبدو - ما كان منها من المغالاة أو الشطط في الأخذ بفكرة الحتمية ، فتراجعا عن بعض ما كان لهما من آراء بهذا الصدد (٥٢) . أن ماركس لم يحاول أن يتحقق من صحة القوانين التي كان يستنبطها ويبني على أساسها تلك الحتمية . فقانون نظرية القيمة مثلا لم يكن تجريديا . الواقع أن ماركس - باعترافه - « كان لا يريد أن يفهم العالم بل يريد أن يغيره » (كما ذكر الفيلسوف الاشتراكي المعروف سارتر) (٥٣) .

== ولا نود أن ننفي أننا لم نستطيع أن نفهم تماما كيف أن إنهيار الرأسمالية سيكون نتيجة نجاحها ، أنه يدخل بنا - لبيان ذلك - في أعماق ميدان ، يجدر بنا أن ندعه لأساتذة علم الاقتصاد ، فهو ليس ميدان أساتذة القانون الدستوري والأنظمة السياسية .

(٥١) شومبيتر ص ١٤٣ وما بعدها .

(٥٢) جارودي : « كارل ماركس » (المرجع السابق) ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
بحيث يذكر ما نصه : « صحيح ماركس وإنجيلز كل شطط حتمى .. الزعة .. »
فقد تراجعا عن بعض الصيغ التي وردت في كتابي « الإيديولوجيا الألمانية »
و « بؤس الفلسفة » .

(٥٣) راجع بحثا بقلم سارتر بعنوان « التولياتية » وقد نشر عقب وفاة الزعيم ==

الملحوظة الخامسة - تنبؤات ماركس - بيتنا - فيما قدمنا - كيف أن أحداث التاريخ كذبت تنبؤات ماركس جميعاً اللهم إلا ما تنبأ به عن انهيار النظام الرأسمالي ولكن انهياره لن يكون - كما أشرنا - بسبب الظروف والعوامل التي ذكرها ماركس (٥٤) .

ورغم أن فكرة الحتمية ، لم تقرها البحوث العلمية وقد كذبتها الأحداث التاريخية ، وأخذ ماركس والتجيز في التراجع بعض الخطى عن السير في طريقها ، رغم ذلك كله نجد بعض زعماء الشيوعية من بعدها قد ردوها ، وكان الأجدر بهم أن يردوها .

إذ وجدنا لينين - كما يقول بريجنيف - قد اقتنع بأن انتصار الاشتراكية (وهو يقصد الشيوعية) على نطاق العالم أمر محتوم .

ويقول بريجنيف : « مهما اختلفت البلدان التي تشكل عالمنا المعاصر عن بعضها البعض فإن كلا منها سيؤدي بل سيصل حتماً إلى الشيوعية » (٥٥) .

== الشيوعي الايطالي تولى عام ١٩٦٤ . وقد نشر في مؤلف بعنوان « تحارب اشتراكية » ص ١٦٥ وقد ترجمه من الفرنسية جورج طرابيشي ونشر في بيروت عام ١٩٦٦ ومؤلف p. Bigo (المرجع السابق) ص ٢٣ حيث يقول : « أن ماركس لم يقدّر بتاتا بأية محاولة جادة للتحقق من صحة القوانين التي يقرها ، وراجع ص ٣٥ من المؤلف المشار اليه .

(٥٤) شومبيتر (المرجع السابق) ص ٤٦٢ حيث يقول : « أن ماركس قد أخطأ بصدد تنبؤاته عن الظروف التي سوف يتم فيها انهيار المجتمع الرأسمالي » . (٥٥) يراجع في ذلك تقرير بريجنيف (السكرتير العام للجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي) في الاجتماع المشترك للجنة المركزية للحزب الشيوعي للاتحاد السوفييتي ومجلس السوفييت الأعلى للاتحاد السوفييتي ومجلس السوفييت الأعلى لجمهورية روسيا - احتفالاً بالعيد المتوى لميلاد لينين (في ٢١ ابريل ١٩٧٠) طبع بعنوان « أفكار لينين تنتصر » (من مطبوعات وكالة أنباء نوفوستي -

وأننا لنتأب كل الريبة أن تكون أمثال هذه الأقوال صادرة حقا وصدقا عن إيمان - بما يقولون - مكين ، بل أننا لنعتقد اعتقاد اليقين أن الأمر لا يخرج عن دائرة الدعاية للذهب لا سيما بين طوائف المترددين أو الانتهازيين .

اختلاف رأسمالية عصر ماركس عن رأسمالية القرن العشرين :

على أننا إذا نظرنا إلى الرأسمالية بالصورة التي كانت معروفة في عصر ماركس (أى حوالى منتصف القرن التاسع عشر) والتي هاجمها لما كان عليه العمال من سوء الحال ، بل أسوأ حال ، لما كانوا يعانونه من أسوأ وأقبح صور الاستغلال ، تلك الرأسمالية التي تنبأ ماركس بانهارها قد انهارت فعلا ، فالرأسمالية المعروفة في هذا القرن العشرين قد أصبحت - بعد صدور التشريعات العمالية (التي تحمى العمال من الاستغلال) تختلف اختلافا هائلا عن تلك الرأسمالية التي عرفها ماركس . ثم أنها لم تعقبها بعد انهارها وزوالها - في الدول الغربية وكثير غيرها من الدول الأفريقية والآسيوية - اشتراكية ماركسية كما تنبأ ماركس . وحتى تلك الاشتراكية الماركسية التي وصفها ورسمها ماركس تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الصورة من الاشتراكية التي قررتا الدولتان الماركسيتان الكبيرتان في هذا القرن وهما روسيا والصين (كما سنبين فيما بعد) (٥٦) .

التنبؤ بالاتجاهات ، بشروط معينة . الواقع - كما يقول أحد كبار علماء الاقتصاد - أن الأمر حين يتعلق بالتنبؤات عن مستقبل نظام من الأنظمة ، فإننا لا نستطيع إلا معرفة الاتجاهات (tendencies) العامة للتطور في بلد معين . . وهذه الاتجاهات لا تدلنا إلا على ما سيحدث في ذلك البلد . . لو أن الأمور

= وراجع پوپر (في كتابه « المجتمع الحر وأعداؤه ، & its enemies » The Open Society ، (المرجع السابق) ج ٢ (ص ٣٠٣ الشرح) رقم ٢ على الفصل ١٣) حيث يقول : تحت عنوان : النفسية التاريخية ، Historical relativism : « أن ما يعد قانونا في فترة تاريخية معينة لا يعد حتما حقيقة في فترة أخرى » .

(٥٦) پوپر : « المجتمع الحر وأعداؤه ، (المرجع السابق) ج ٢ ص ١٢٩

ظلت سائرة على النحو الذي كانت تسير عليه في الفترة التي كانت موضع دراستنا وملاحظتنا وإذا لم تتدخل عوامل أخرى ، ، أن التنبؤ عن المستقبل - كما يقول - يعد عملاً غير ذي صبغة علمية (extra-scientifique) حين يتجاوز نطاق تحليل الاتجاهات التي هي موضع الملاحظة ، فيجب ألا يفوتنا أن ظهور (أو تدخل) عوامل خارجة عن نطاق ميدان ملاحظتنا يصح أن يحول دون الوصول إلى النتائج المترتبة على تلك الاتجاهات ، (٥٧) .

فلا يجب الخلط بين القوانين ، و الاتجاهات ، ، فإذا صح التسليم بوجود الاتجاهات فإنه لا يمكن التسليم بوجود القوانين ، التي تسيطر على تطور التاريخ ، فالاتجاهات بقاءها - كما يقول بوبر - رهن ببقاء بعض الشروط ، بخلاف القوانين فبقاءها غير مشروط بوجود ظروف معينة ، إذ هي ذات صبغة حتمية .

الخلاصة أن الاتجاهات لا تصلح أساساً للتنبؤات (٥٨) .

خامساً : الحريات بين ماركس وخصومه - أن الاتهامات التي وجهها ماركس إلى الحريات في الديمقراطيات الغربية بأنها حريات شكلية مزيفة كانت اتهامات تنطوي على جانب كبير من الصحة في العصر الذي عاش فيه ماركس في القرن الماضي ، حين كان المذهب الفردي في أوج ازدهاره (فلم تكن الحكومات تتدخل في الميدان الاقتصادي ولم تكن تعمل على حماية العمال من استغلال أصحاب رؤوس الأموال ، كما لم تكن تعمل على الحيلولة دون سيطرة هؤلاء على الحياة السياسية ونوجيها لتحقيق مصالحهم) . ولكن الأمر تغير في هذا القرن ، فأخذ المذهب الفردي في الانهيار وصدرت في الديمقراطيات الغربية تشريعات اجتماعية تنبؤات أخرى ثبت عدم صحتها - حسبنا الآن أن نضيف إلى ما سبق لنا ذكره من تنبؤات ثبت عدم صحتها بعض تنبؤات أخرى :

(٥٧) شومبيتر ص ٤٤٩ .

(٥٨) بوبر د عقم المذهب التاريخي (المرجع السابق) ص ١٤٨ ، ١٥٠ ،

(أ) — كان ماركس يرى أن الازمة السياسية والاقتصادية التي سادت أوروبا عام ١٨٤٨ سوف تقضى على النظام الرأسمالي في الدول الأوروبية ، وتحت سيطرة هذا الاعتقاد - أو بعبارة أصح : هذا التنبؤ - كتب ماركس في أول يناير ١٨٤٩ مقالا تنبأ فيه بثورة الطبقة العاملة الفرنسية وبحرب عالمية . ولقد انتهى عام ١٨٤٩ ولم يتحقق شيء من تلك التنبؤات (٥٩) ؛ ثم انقضى نصف قرن قبل أن تقوم حرب عالمية ، وقد قامت لأسباب تختلف كل الاختلاف عن السبب الذي شهده ماركس (وهو تلك الازمة السياسية والاقتصادية الأوروبية لعام ١٨٤٨) .

(ب) — كان ماركس يرى أن البروليتاريا (أى الطبقة العاملة في الصناعة) هي التي ستؤدي الرسالة التي حملها أياها وهي هدم النظام الرأسمالي وبناء الاشتراكية الماركسية (أى الشيوعية) (٦٠) .

ولكن التاريخ يبين لنا أن الثورة الماركسية التي قامت ونجحت في كل من روسيا والصين إنما قامت بها الطائفة المثقفة Lesintellectuels أكثر مما قامت بها الطبقة العاملة (٦١) .

ثم أن الطبقة العاملة التي قامت بالثورة في الصين إنما كانت من الفلاحين ، لا من البروليتاريا (عمال الصناعات) كما كان يتبأ ماركس .

(ج) — كان ماركس يتنبأ بأن خطوات التطور - في ظل النظام الاشتراكي (الماركسي) تتجه إلى الإضعاف من النفوذ السياسي والاقتصادي للدولة . بينما

(٥٩) تطور الفكر الماركسي (المرجع السابق) للدكتور الياس فرح (الطبعة الثانية ١٩٧١ بيروت) ص ٢٣ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٨٦ .

(٦١) راجع « الأيديولوجية الماركسية في العالم المعاصر » ،

Hook هوك ، ودانيل بيل وغيرهما (طبع بنيويورك ١٩٦٦) ص ٨٩ .

Marxist ideology in the Contemporary World. لمؤلفيه سيدني

أدت في الواقع سياسة التدخل (من جانب الدولة) في الميدان الاقتصادي إلى زيادة ذلك النفوذ إلى إضعافه، لا إلى إضعافه (٦٢).

خاتمة :

نبوة مزيفة : لقد كان ماركس مولعا بالتنبؤات منذ عهد شبابه ، فلقد بدأ هذه التنبؤات - كما قدمنا - منذ عام ١٨٤٨ (أى حين كان لا يتجاوز الثلاثين من العمر) أى قبل أن يتم نضوجه العلى وقبل أن يحيط بأحداث التاريخ العالى وتطوراتها وفلسفتها علما ، وقبل أن يتحقق من صحة القوانين التى استنبطها والتى يدعى أنها تسيطر على تطور التاريخ ، تلك القوانين التى أقام على أساسها فكرة الحتمية ، وهى من الأفكار الأساسية فى الماركسية ، وبنى عليها تلك السلسلة من التنبؤات الكاذبة ، لذلك كله لم يكن عجباً أن نجد العلامة بور - الذى أنصف ماركس فى غير قليل من المواضع - يقول عن ماركس : أنه كان « نبيا مزيفاً »

A false prophet (٦٢)

الملاحظة السادسة - نزعة غير وطنية :

ليس هناك من يحاول تبرئة المذهب من نزعة غير وطنية ، « فالبيان الشيوعى ، الصادر سنة ١٨٤٨ (والذى يعد بمثابة دستور المذهب) يبحث الطبقة العاملة فى مختلف أقطار العالم أن تتحد لكي تكفل النجاح للثورة العالمية التى كان يتنبأ بها ماركس - للاطاحة بالنظام الرأسمالى فى بلادها ، فذلك « البيان الشيوعى ، قد اختتم بهذا النداء : « أيها العمال من جميع البلدان اتحدوا » . ومن الأمور البدئية أن اتفاق طائفة من الطوائف فى بلد من البلاد مع طائفة أخرى فى بلد أجنبى للاطاحة بنظام من الأنظمة فى وطن البلد الأول يعد عملاً غير وطنى ، بل يعد خيانة وطنية ، فالماركسية تعد لدى الماركسيين فوق الوطنية بل وفوق العقيدة

(٦٢) بور ج ٢ ص ١٨١ .

(٦٣) بور (المرجع السابق) ج ٢ ص ٧٨ - ويضيف إلى ما تقدم (ص

٨) : أن ماركس كان يرى أن أهم خاصية للعالم ليست فى الإمام بمعرفة وقائع الماضى ، وإنما فى التنبؤ بالمستقبل .

الدينية ، لأنها ذاتها - كما قدمنا - تعد لديهم بمثابة عقيدة من المعتقدات ، وهي - كما رأينا - عقيدة لمن لا عقيدة دينية لهم .

وفي كثير من البلاد الغربية الديمقراطية الرأسمالية حيث يسمح بتكوين حزب شيوعي نجد أن الأحزاب الشيوعية فيها كثيرا ماتهم بأنها تتلقى تعليمات من روسيا وأنها تضع الصالح الأجنبي (الروسي) فوق الصالح القومي ، وحسبنا أن نشير إلى خطاب هام ألقاه المستر أتلي رئيس الوزراء وزعيم حزب العمال في بريطانيا ، وكان ذلك في احتفال لحزب العمال (في بلايموث) في أول مايو ١٩٤٨ ، وقد قال في ذلك الخطاب عن الشيوعيين البريطانيين : « لأنهم أكثر اهتماما بمصالح روسيا منهم بمصالح إنجلترا » (٦٤) .

وفي مصر . لم تكن الحركة الشيوعية تناسب لإسرائيل العداء في بداية نشأتها عام ١٨٤٨ ، ولقد كان يتزعم هذه الحركة إذ ذاك في مصر يهودى أجنبى (يسمى كوريل) .

وعقب نكسة ١٩٦٧ العسكرية كتب أحد كبار الصحفيين الماركسيين في مصر مقالا ذكر فيه أن احتلال اليهود لجزء من الأراضي المصرية لا يعد أمرا كبيرا الأهمية ولا يعد بالنسبة لإسرائيل انتصارا حقيقيا طالما أنها لم تنجح في الإطاحة بنظام الحكم القائم في ذلك الحين ١١ فالذى كان يهم الماركسيين هو نظام الحكم الذى كانوا يعتقدون أنه يقود البلاد نحو الماركسية .

سر قوة مذهب ماركس

تهديد — أننا لا نعرف مذهبيا من المذاهب وجهت إليه من سهام النقد ومن المثالب مثل ماوجه إلى مذهب ماركس وإلى أنظمة الحكم التى تستلهم روح هذا المذهب ، حتى أننا وجدنا غير قليل من وجوه أتباع ماركس يوجهون إلى مذهبه

(٦٤) يراجع كتابنا : « أزمة الأنظمة الديمقراطية » (الطبعة الثانية ١٩٦٤)

غير القليل من أوجه النقد ، وحتى أننا وجدنا أحد كبار أساتذة الاقتصاد (بودان) يقول : « أن مذهب ماركس يكاد - من الناحية النظرية - يعد منبوذاً بهذا تماماً » (٦٥) . ووجدنا آخرين (وهما الأستاذان جيد ورست) يقرران أن المذهب يعاني أزمة ، (٦٦) . ولكننا بيننا وجدنا المذاهب الاشتراكية الأخرى التي كانت معاصرة لذلك المذهب أو سابقة عليه (مثل مذهب أوبن وفورييه وسان سيمون وغيرهم) قد أصبح مكانها اليوم في متحف من متاحف الآثار للمذاهب الاقتصادية ، فأننا نجد مع ذلك ورغم ذلك كله أن ذلك المذهب لا يزال ينعم - فيما يرى البعض بقسط وافر من القوة (٦٧) . كما وجدنا بعض الباحثين يقررون أنه يرتفع في بلاد الديمقراطيات الشعبية (الماركسية) إلى مرتبة إحدى المعتقدات الدينية ، وإذا كان البعض يرقاب في أمر قوة هذا المذهب فإنه لا سبيل للريب في مبلغ ما أحرزته الأنظمة الماركسية من القوة ، وبخاصة نظام الاتحاد السوفيتي ونظام الصين الشعبية اللذان أحرزا أوفر وأوفى قسط من القوة ومن الثبات والاستقرار ، إن في بناء مذهب ماركس - كما يقول أحد كبار علماء الاقتصاد - أخطاء ولكنها كانت عاجزة عن هدمه ، (٦٨) فما هو سبب ذلك ؟ ما هو سر تلك القوة التي يشيرون لها ، ويشيدون بها ؟ ذلك هو ما سنتولى الآن بياناه .

وسنبدأ (أولاً) ببيان سر قوة المذهب ثم نبين (ثانياً) سر قوة الأنظمة الماركسية وبخاصة لنظام الاتحاد السوفيتي . على أننا يجدر بنا أولاً أن نوجه الأنظار إلى أننا نلاحظ

-
- (٦٥) بودان : « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ١٩٧ .
 (٦٦) جيد ورست « تاريخ المذاهب الاقتصادية » ص ٥٤٣ وما بعدها .
 (٦٧) بارتولى ص ١١ حيث يقرر : « إن من الأمور التي لا يمكن إنكارها أن مذهب ماركس هو قطب الرحى في حياتنا السياسية وفي الحياة الدولية » .

(le marxisme polarise notre vie politique et la vie politique internationale)

(٦٨) شو مبيتر ص ٦٥ .

هذه الظاهرة بصدد الكثير من المذاهب والنظريات، فنظريات التفويض الإلهي والعقد الاجتماعي وسيادة الأمة، ونظرية تفوق الجنس الآري (التي كان ينادى بها هتلر في ألمانيا) - كلها نظريات لا تقوم على أساس علمي، وإذا كان أغلبها قد هدم فإن هدمها لم يكن بمحور الأخطاء أو بسبب الأساس غير العلمي .

ورغم ما يرى بين هذين الموضوعين من اتصال لا انفصال إلا أننا رأينا عدم المزج بينهما تسهيلا لمهمة الشرح والتبرير .

أولا - سر قوة المذهب - تعددت الأسباب في بيان ذلك السر واختلفت باختلاف الباحثين :

١ - فمنهم (مثل الأستاذ بارتولى) من يرى أن سر ذلك إلى أنه مذهب متفائل يبعث في النفوس الأمل في ارتقاب مستقبل أحسن (٦٩) .

٢ - ومنهم (مثل الدكتور جوستاف لوبون) من يرى أن ذلك لأن هذا المذهب يبدو في صورة دين جديد قريب من النصرانية في أول العهد بها ، (٧٠)

(٦٩) بارتولى ص ١١ ، وفي هذا المعنى أيضا ألظر كتاب « مستقبل روسيا » للأستاذ ليونارد شابير وترجمة الأستاذ على آدم صفحة ٦٩ .

ومن كلمات لينين : « المستقبل المشرق واليسر العام هو مستقبل العمال الشيوعى » (راجع : مقالات وخطب لينين بمناسبة أعياد ثورة أكتوبر « طبعة ١٩٧٠ موسكو) ص ٣ .

(٧٠) جوستاف لوبون : « فلسفة التاريخ » ، ترجمة الأستاذ عادل زعيتر ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ حيث يشير أيضا إلى ما ذكره ابن رمزي ماكدونالد (رئيس الوزارة البريطانية والزعيم السابق لحزب العمال البريطانى) في تصريح له بجامعة شيكاغو ، من « أن مذهب الاشتراكيين الإنجليز إنما هو دين » .

وراجع شومبيتر (ص ٦٦ ، ٦٨) حيث يقول : « أن ماركس يبدو في أعين أتباعه كأنه أحد الرسل ، كما تبدو الماركسية كأنها أحد الأديان ... وكان ذلك في عصر نبذت فيه جميع طبقات الشعب عقيدتها الدينية » .

وذلك في عصر ضعف فيه سلطان الدين على النفوس حتى أن من المفكرين من يرى أن بعض الشعوب قد نبذته .

٣ - ومنهم من يرى أن سر نجاح المذهب وانتشاره ، أنه يجعل الطبقة العاملة تحس بأن ثمة حركة كبيرة ستغير وجه العالم لا لوجه الله أو ابتغاء مرضاته وإنما مرضاة لمصالح وآمال العمال ، والعمال - كما هو معلوم - وقود هائل لنيران الحركات الثورية ، فالمذهب عبر بقوة عن الشعور بالتذمر وبسوء المعاملة التي كان يلقاها التعساء ، بلا سيما أفراد الطبقة العاملة (٧١) .

٤ - ومنهم (مثل جيد ، ورست) من يرى أن قوة المذهب ترجع إلى ما يشوب أسلوب ماركس من القموص وإلى أنه كثيرا ما يذكر ، وقليل ما يقرأ (٧٢) . وفي ذلك يقول أحد كبار علماء الاقتصاد وكانت جميع طبقات الشعب قد نبذت عقيدتها الدينية ، ووجدنا مذهب ماركس يصور الاشتراكية كأنها الجنة على الأرض ، ينظر إليه في أعين الجماهير بمثابة شمعة جديدة من الضياء يسبغ على وجه الحياة لونا جديدا من البهاء ، ولا تكاد نجد أحدا من تلك الملايين في مقدوره أن يحيط بهذا المذهب علما وفهما (٧٣) .

(٧١) شومبيتر ص ٦٨ .

ولقد كتب انجيلز في عام ١٨٦٦ يقول : « غالبا ما يوصف كتاب « رأس المال » (لماركس) بأنه ترواة الطبقة العاملة » . راجع في ذلك كتاب « كارل ماركس ، مؤلفه جارودي (المرجع السابق) ص ٢٠٠ .

وراجع « الايديولوجية الماركسية » ، Marxist Ideology ، لمؤلفيه سيدني هوك S, Hook ودانيل بيل وغيرهما (طبع بنيويورك ١٩٦٦) ص ٦٤ والتعليق رقم ١٥ بالهامش صفحة ١٦٧ - حيث ورد « أن الماركسية اللينينية تعد بمثابة عقيدة دينية كما هو شأن البوذية والمسيحية والإسلام إبان بعض العهود من من تاريخ تلك المعتقدات » .

(٧٢) بودان ص ١٩٧ . وجيد ورست (طبعة ١٩٨٥) ص ١٥٥ .

(٧٣) شومبيتر ص ٦٨ .

ويرى البعض أن غموض اللغة أو الأسلوب الذي ينشر به هذا المذهب في البلاد المختلفة يعد من أسباب انتشاره بها ، إذ لجأ الماركسيون إلى استعمال الاصطلاحات العامة المبهمة التي يمكن أن يختلف تفسيرها باختلاف الظروف ويمكن أن تتلائم مع مختلف الغايات السياسية ، (٧٤) .

ويبدو لنا أن اصرارهم على - استعمال اصطلاحات غامضة مثل « البروليتاريا ، و « البورجوازية » و « الاشتراكية العلية » لم يكن عبثا ١١ .

ونضيف إلى ما تقدم سببا أغفله الباحثون هو مرونة المذهب أي عدم جموده وأخذه بسنة التدرج واستعداده لتغيير أساليبه بتغيير الزمان والمكان (٧٥) .

الرأي القائل بضعف المذهب - إنه إذا كانت قوة الانظمة الماركسية (وبخاصة النظام السوفييتي ونظام الصين الشعبية) من الأمور التي لم تعد موضع جدل ، فإن قوة المذهب هي بالعكس من الأمور التي نجد لها لدى البعض موضع ريبه وشك ، وفي ذلك يقول أحد زعماء الشيوعيين السابقين « أن الشيوعية آخذة في الانطفاء كذهب فكري » ، (٧٦) ، وقد سبق أن أشرنا إلى ما يؤيد هذا الرأي من آراء بعض أساتذة الاقتصاد في فرنسا .

- ويبدو لي أنه لو لم توجد هنالك بعض من الظروف الملائمة لنجاح الثورة البلشفية عام ١٩١٧ ولو لم توجد في ذلك الحين شخصية قوية متميزة كشخصية لينين ولولا انتصار لينين في الحرب الأهلية (فيما بين عامي ١٩١٨ - ١٩٢١)

(٧٤) راجع : الأيديولوجية الماركسية في العالم المعاصر ، لمؤلفيه S. Hook و Daniel Bell وآخرون (المرجع السابق) ص ١٦٥ ، ١٥٧ ،
ويضيف المؤلفون إلى ما تقدم : « ولقد ذهب ذلك الغموض في اللغة إلى حد بعيد بحيث وجدنا الكلمات قد فقدت مغزاها ، وبهذا تصبح المناقشة من محال الأمور ، » .

(٧٥) وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك .

(٧٦) جيلاس ص ٢٨٦ ثم يضيف إلى ما تقدم : « فن الضروري أن تحتفظ (أي الشيوعية) بالسلطة كوسيلة أساسية للسيطرة على الشعب ، -

وهزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية ، وغير ذلك من الأسباب التي عملت على تطبيق هذا المذهب (ولو أنه لم يكن تطبيقاً صحيحاً) في روسيا وعلى توطيد النظام السوفييتي الجديد ، لولا ذلك لكان هذا المذهب قد اتخذ مكانه إلى جانب المذاهب الإشتراكية الأخرى في متحف آثار المذاهب الاقتصادية ، فالمذهب في الواقع لا يستمد قوته مما ينطوى عليه من نظريات ثبتت خطؤها جميعها (اللهم إلا أقلها) ، إنما يستمد تلك القوة من وجود دولة قوية كبرى تؤيده ، ومن وجود أداة قوية للدعاية له ومن أنه يخدم في بعض الأقطار المصالح المادية لأحدى الطبقات : الطبقة العاملة وبخاصة طائفة عمال الصناعات ، وهي - كما قدمنا - طائفة لها أهميتها وخطرها كوقود لنيران الثورات .

ويبدو لي كذلك أن المذهب يستمد قوته من أنه يصلح أن يكون شعاراً ، أو كرمز تلتف حوله ثورة من الثورات أو جماعة من الجماعات ، والجماعات البشرية - كما يقول عالم الاجتماع دوركيم - في حاجة إلى شعار أو رمز يرمز إلى الوحدة التي تجمع بينها أو إلى الأهداف التي تهدف لها ، كما هو شأن العلم لدى الدول المتعدنية وشأن التوتم في الجماعات البدائية القديمة المعروفة باسم « العشائر التوتمية » (٧٧) .

خاتمة - وفي مقام الختام نود أن نوجه الأنظار إلى أنه ليس من صواب الرأي - ما رآه بعض الباحثين أو المفكرين - من البحث عن أصل أية ظاهرة (من الظواهر الاجتماعية أو السياسية) في سبب أو عامل واحد ، إنما الصواب أن تبحث عن عدة عوامل أو أسباب ، فهذه الأسباب التي ذكرناها وذكروها كان لها جميعها - أو غالبيتها - أثر بلا ريب في قوة ذلك المذهب .

لانيا : سر قوة الأنظمة الماركسية وبخاصة نظام الاتحاد السوفييتي
يمكننا أن نلخص ذلك فيما يلي من الأسباب :

(٧٧) لزيادة التفصيل راجع ما ذكرناه عن التوتم في الجماعات البدائية وعن فكرة العلم في الدول المتعدنية . وذلك في موضوع « أصل نشأة الدولة » في أي مؤلف من مؤلفاتنا في القانون الدستوري .

- ١ - لأن الشيوعية - كما قدمنا - (وكما يقول الدكتور جوستاف لويون) تعد اليوم لدى البعض من المعتقدات السياسية ذات الصبغة الدينية (٧٨) .
- ٢ - من مصادر قوة هذه الأنظمة (في الاتحاد السوفيتي) كذلك ، جمود الكثيرين من الروسين الذين يعارضون النظام القائم ولكنهم يقفون منه موقفاً سلبيًا .

مذهب ماركس وتطبيقه في الاتحاد السوفيتي ؟

هل طبق هذا المذهب حقاً تطبيقاً صحيحاً في الاتحاد السوفيتي ؟

مقدمة : من الآراء بل من الأخطاء الدائمة أن نظام الحكم في الاتحاد السوفيتي إنما يستمد قوته - في المقام الأول - من إسناده إلى مذهب ماركس ، ولذلك نجد الكثيرين حين يدلون على صحة هذا المذهب وقوته نجدهم يشيرون إلى قوة النظام السوفيتي . وفي ذلك خطأ بين ، ولو أن الكثيرين لم يتبينوه . فالواقع أن ثمة ظروفاً وعوامل عدة هي التي مهدت لقيام نظام ينتسب إلى مذهب ماركس في روسيا ، ولم يكن منها (كما سنبين) مذهب ماركس ، كما أن ثمة عدة ظروف وعوامل كانت السرف في قوة النظام السوفيتي ، ولم يلعب فيها مذهب ماركس في الواقع إلا دوراً ثانوياً .

ولأنه وإن كان هذا المذهب يعد المذهب الرسمي للدولة إلا أنها قد خرجت عنه ، بل خرجت عليه - لدى التطبيق العملي - في الواقع ، في عديد من المواضع .

ولقد بلغت هذه المواضع حجماً من حيث العدد . وهداً من حيث البعد

(٧٨) جوستاف لويون : فلسفة التاريخ ص ١٣٩ . وراجع جيلاس : الطبقة الجديدة، ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ حيث يقول : « أن الشيوعية تبدأ دائماً كحركة مثالية علياً تهفو إلى مجتمع مثالي جميل . لذلك تجتذب إليها رجالاً ذوي مستويات أخلاقية عالية ، ثم يقول (ص ٢٦٤) « ... وفي أثناء الصعود في طريق الحكم يولد عدلهم التسامح والعبودية كما تظهر الانتهازية وحب الذات والغضب وتعمل هذه العوامل كلها فيما بعد على كبت المبادئ السامية التي كانت قائمة ذات يوم... الخ... ويلاحظ أن هذا المؤلف (جيلاس) كان من زعماء الماركسية ثم نبذها .

وصل بأحد كبار العلماء المنتصفين إلى أن يقول : « إننا إذا نظرنا إلى كلمات ماركس فإن من عسير الأمور بل محالها - فيما أعتقد - أن تجعل من الثورة الروسية (يقصد الثورة الشيوعية) مثالا للثورة الاجتماعية كما تلبأ بها ماركس ، الواقع أنه لا وجه للشبه بين هذه وتلك » .

ويقول أحد كبار علماء الاقتصاد (شومبيتر) : « لقد كان بين المفري الحقيقي لمذهب ماركس وبين التطبيق السوفييتي للمذهب هوة تبليغ من السعة والكبر تلك الهوة التي كانت تفصل بين ديانة المسيحيين الأوائل وبين العقيدة والشعائر التي كان يأخذ بها رجال الكنيسة في القرون الوسطى » (٧٩) .

٣ - « وشهد شاهد من أهلهم » ، فحسبنا أن نذكر أن الزعيم الماركسي كاوتسكي كان يرى خطأ الرأي الذي « ينظر إلى الماركسية والشيوعية الروسية على أنهما

(٧٩) بوبر ج ٢ ص ١٠٢ ، ويقول في موضع آخر (ص ١٨١) : « أن ما كان يسميه ماركس « الاشتراكية » كان شيئاً يختلف كل الاختلاف عن أي نوع من أنواع سياسة التدخل *entervensionism* حتى في روسيا » - وراجع شومبيتر ص ٦٩ ، ٢١٩ حيث يقول : « أن الاشتراكية كما هي مطبقة في الواقع في روسيا لا تزال بعيدة جداً (*tres éloignée*) من تلك الصورة من الشيوعية التي رسمها ماركس للمرحلة الأولى ، (من مراحل تطور الدولة في مذهب ماركس) مما يقول : « أن القادة (في روسيا) يكررون التأكيدات القديمة لماركس ، على أنه مما لا ريب فيه أن كثيرين منهم على اقتناع الآن بأن البشرية لن تربي المرحلة الثانية قبل انقضاء العديد من القرون ، بل ولا المرحلة الأولى (وهي التي تحتازها روسيا الآن) بالصورة التي رسمها ماركس » . - ويقول (ص ٢٢٤) « أنه مما لا يجوز إنكاره أنه لا ماركس ولا إنجيلو كانا يسمحان - في المرحلة الأولى - بإجراء تنازلات تبلغ من الأهمية مبلغ الملكية السكوتلوزية » - ويلاحظ أن السكوتلوز (وهو صورة من الملكية الزراعية التعاونية) يمثل الجانب الأكبر من الأراضي الزراعية للإتحاد السوفييتي .

متماثلتان (٨٠) . وحسبنا كذلك أن نذكر أن لينين اعترف بأن والسياسة الاقتصادية الجديدة ، التي اتبعها لينين عام ١٩٢١ (والتي سنتكلم عنها فيما بعد) لم تكن من الاشتراكية (٨١) .

لذلك لم يكن أمراً عجباً أن نجد لينين يصرح .. بعد توليه مشئون الحكم - بأنه لم يجد في الماركسية ما يساعده على حل المشاكل العملية الاقتصادية (٨٢) . ولا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر بأن مذهب ماركس - في جوهره - هو مذهب اقتصادي .

وأخيراً لا يفوتنا أن نذكر أن الايديولوجية الماركسية (وكذلك الايديولوجية الديمقراطية الرأسمالية) كانت من قبل ثورة سنة ١٩١٧ الشيوعية في روسيا ، تلعب دوراً ثانوياً ، (٨٣) .

كما يجب ألا يفوتنا أن لينين فوجي بتولى مشئون الحكم بعد نجاح الثورة

(٨٠) « المذاهب الاشتراكية المعاصرة » (المرجع السابق) ص ١٠٥ . حيث يستند المؤلف إلى كتاب G. Lichtheim « الماركسية : دراسة وتاريخية ونقدية » (طبعة ١٩٦٤) ص ٢٧٠ .

(٨١) لينين : « مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر » (موسكو ١٩٧٠) ص ١٣٢ ، ويلاحظ أن كلوتسكي عاش ما بين عامي ١٨٥٤ ، ١٩٣٨ ، وكان صديقاً حميلاً لانجيز .

(٨٢) « بوبر » ج ٢ ص ٧٩ والشرح رقم ٧ ص ٣٠٥ .

(٨٣) راجع السياسة السوفيتية Soviet Politics مؤلفه بارنجتون مور (الطبعة الأولى . نيويورك ١٩٦٥) ص ٢٧ - وراجع ص ٢٩ حيث يقول المؤلف :

« أن الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات منذ البيان الذي أذاعوه عام ١٨٩٨ كانت تتضمن أولاً إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية على أن يتبعها - في مرحلة تاريخية تالية - إقامة مجتمع اشتراكي » .

الشيوعية الروسية (٨٤) .

فإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار كل هذه الاعتبارات لم يكن إذا من مواضع العجب أن نذكر أن النظام السوفييتي يختلف عن الماركسية في الواقع في كثير من المواضع ، حتى أنهما ليكادان يعدان - فيما يرى بعض العلماء وكبار الماركسيين أنفسهم - كأنهما شيئان مختلفان .

ولعل من الطريف في هذا المقام أن نذكر أن ماركس كان يجاهر بعدائه لروسيا ويطالب بمحاربتها (٨٥) .

المواضع التي أبتعد فيها نظام الحكم في الاتحاد السوفييتي عن مذهب ماركس تتلخص أهم تلك المواضع فيما يلي :

(أ) توزيع أراضي النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين . كان ذلك - كما قدمنا - في مقدمة ما قام به لينين من الأعمال منذ تقلد مهام الحكم ، وقد فعل لينين ذلك رغبة منه في استمالة الفلاحين إليه إلى مناصرة حركته الثورية ومبادئه نظام الحكم الجديد في بداية عهده ، فقد كانت روسيا بلاداً زراعية فكان يبلغ عدد فلاحها رقماً هائلاً لذلك كان يعد ضمان تأييدهم له من الدعامات الأساسية لبنيان نظامه الجديد ، فلم يكن في مقدور لينين في ذلك الحين أن يقرر اشتراكية ملكية الأرض (أي تملك الدولة للأراضي مثلاً باعتبارها إحدى وسائل الإنتاج) نزولاً على أحكام مذهب ماركس . ولقد حذت بلاد الديموقراطيات الشعبية حذو لينين ، ولعلمهم أفادوا كذلك من ذلك الدرس الذي تلقوه على أيدي الشيوعيين الهنغارين عام ١٩١٩ حينما حاولوا تحويل الأراضي الزراعية إلى مزارع

(٨٤) راجع المرجع السابق (ص ١٩) حيث ورد أن تروتسكي (الزعيم الماركسي المعروف) ذكر (في كتابه : « حياتي ، my life » ص ٢٣٧) أن لينين حين ولي مقاليد الحكم قال لتروتسكي : « أنك تعرف أننا انتقلنا فجأة من حياة الاضطهاد والعيش في جو من الخفاء والسرية إلى كراسي الحكم ، ثم قال : « أن رأسي تدوخ my head spins » .

(٨٥) « كارل ماركس ، تأليف ايسيا برلين (المرجع السابق) ص ١٣٠ .

تمتلكها الدولة فكان أن انضم الفلاحون إلى أعدائهم وقضى على الحركة الشيوعية (٨٦) .

(ب) السياسة الاقتصادية الجديدة في عهد لينين - هي تلك السياسة التي اضطر لينين إلى اتباعها (في أبريل ١٩٢١) تحت نير تأثير الأحوال السيئة والأزمة الاقتصادية الحادة التي ترتبت على الحرب الأهلية التي نشبت في بداية عهده ، وعملاً بتلك السياسة دعا لينين أصحاب رؤوس الأموال الأجانب أن يستغلوا أموالهم في روسيا لدعم الصناعات الروسية وقد وعد لينين ببعض الإمتيازات لتشجيعهم إلى إجابة دعوته (٨٧) - وقد اعترف لينين بأن هذه السياسة الاقتصادية الجديدة ، ليست من الإشتراكية (٨٨) .

(ج) العدول عن الدعاية اللادينية : تشوب مذهب ماركس - كما هو معلوم - نزعة الحادية ، وقد نص الدستور السوفييتي على حرية الدعاية اللادينية ، وقد قامت الحكومة السوفيتية فعلاً بتشجيع تلك الدعاية ، وليكنها نظراً لبعض الاعتبارات السياسية (منذ الحرب العالمية الثانية حيث كانت حليفة لدول غربية مسيحية)

(٨٦) ويلاحظ أن الحزب الشيوعي السوفييتي قرر العدول عن تلك السياسة منذ آخر عام ١٩٢٧ ، أي أنه قرر الاتجاه إلى تملك الدولة للأراضي تدريجياً ولو عن طريق العنف ، أو في صورة المزارع التعاونية الجماعية وكان ذلك عن طريق الأخذ بالنظام المعروف بإسم « السكلخوز » .

(٨٧) وقد كان ذلك وغيره مما دعا بعضاً من الأقطاب المتعصبين في الحزب الشيوعي وعلى رأسهم تروتسكي - إلى الانشقاق عن الحزب ، واتهام لينين بالانتماء لمذهب ماركس والارتداد عن مبادئه .

(٨٨) لينين : « مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر » (طبعت بدار التقدم عام ١٩٧٠ - بموسكو) ص ١٣٢ - قارن ذلك بما ذكره شومبيتر (ص ٤١٧) من أن « باريتو Pareto قد بين تفصيلاً أنه من المستطاع لآتي مجتمع (asocial group) منظم أن يعتنق آراء مختلفة متناقضة ، وبما يجعل الأمر أكثر يسراً أن تصطبغ هذه الآراء بصبغة عاطفية منسجمة معها ، وبذلك تغدو بعيدة عن تناول الانتقادات العقلية أو المنطقية » .

عدلت عن سياستها تجاه الأديان فلم تعد تشجيع الدعاية اللادينية .

(د) الانحراف عن مبدأ جماعية السلطة والقيادة : كان ذلك في عهد ستالين ، وكان ذلك الانحراف في مقدمة التهم التي وجهها إليه خروشيشيف في خطابه الشهير بالمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي (في فبراير ١٩٥٦) (٨٩) .

(هـ) الانحراف عن مبدأ انهيار سلطان الدولة : المبدأ هو - كما قدمنا - من المبادئ الأساسية في مذهب ماركس - ولما يترتب عليه أن تقدم التيار الاشتراكي من شأنه أن يؤدي إلى إضعاف سلطان الدولة تمهيداً إلى زوالها (والوصول إلى المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية الكاملة والفوضوية) . واحتراماً لهذا المبدأ نجدهم في جمهورية يوغوسلافيا الشعبية يعترفون للهيئات الشعبية (أى المجالس أو اللجان المنتخبة من الشعب) بالسلطة على حساب بيروقراطية الدولة (أى على حساب الهيئات المكونة من موظفين ، والمعيّنة من الحكومة المركزية) فالطريق الذي يجب أن تسلكه الاشتراكية هو الذي يأخذ فيه نطاق دور أفراد الشعب في إدارة شئون أنفسهم بأنفسهم *auto administration* في الإزدياد والإمتداد ، وذلك في كل هيئة من الهيئات وكل مشروع من المشروعات ، ذلك هو ما يتبع في يوغوسلافيا ولكنه لا يتبع في الاتحاد السوفييتي حيث نجد سلطان أداة الحكم فيها في إزدياد لا في طريق الزوال (كما تتطلبه روح مذهب ماركس) وذلك مما يؤيد الرأي القائل بأن المرحلة الثانية من مراحل تطور الدولة في مذهب ماركس (وهي مرحلة الشيوعية الكاملة التي تنتهى بالفوضوية أى بزوال سلطان الدولة) هي ضرب من ضروب الخيال .

(و) الانحراف عن مبدأ إلغاء الطبقات : وإن كانت قد تمت في الاتحاد السوفييتي تصفية طبقات النبلاء وملاك الأرض وأصحاب المصانع وأصحاب البنوك إلا أن ذلك لا يعنى أن المجتمع هناك قد أصبح - كما يدعون

(٨٩) لزيادة التفصيل راجع ص ٥٤٢ ، ٥٤٤ من كتابنا د الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية .

مجتمعا لا طبقيا ، أو أنه - بالأقل - قريب منه ، يعمل فيه قدر المستطاع على تقريب مدى التفاوت الذى يفصل بين مختلف الطوائف .

فالواقع أنه قد قامت على انقراض الطبقات القديمة طبقة جديدة عليها هى تلك التى يطلق عليها البعض « طبقة البيروقراطية السياسية » أى تلك الطائفة التى تسيطر على مشئون الحكم والإدارة فى البلاد ، ويمد الحزب الشيوعى منبت أو مصدر تلك الطبقة . (٩٠) . ولقد حصلت تلك الطبقة على كثير من المزايا من وراء أو من ثمار ما أحرزته البلاد من تقدم كبير فى الميدان الاقتصادى .

ولم يكن مدى التفاوت بين مختلف الطوائف أو مدى الفارق بين دخول الأفراد فى الاتحاد السوفييتى بأقل منه — كما يظن البعض — عما يشاهد من مثل ذلك الفارق أو التفاوت فى البلاد الغربية الرأسمالية، بل أن الواقع هو العكس إذا نحن أدخلنا فى حسابنا مقدار ما يفرض فى البلاد الرأسمالية من ضرائب فادحة على الدخل الكبيرة فى حين لا يفرض مثلها فى الاتحاد السوفييتى (٩١) .

(٩٠) بعبارة أخرى أن الأفراد البارزين فى الحزب الشيوعى هم الذين يكونون هذه الطبقة وليس كل فرد عادى ينتمى إلى الحزب الشيوعى السوفييتى بعد من هذه الطبقة العليا .

ويرى البعض أن هذه الطبقة العليا تشمل قادة الجيش وكبار رجال الفكر والفن ومديرى الإدارات والمؤسسات ، على أنه يندر أن يوجد بين هؤلاء من لم يكن فى الوقت ذاته عضواً فى الحزب الشيوعى . وليست تلك الطبقة هى البروليتاريا التى يعنىها ماركس .

(٩١) بوتومور : الطبقات فى المجتمع الحديث ص ٩٢ ، ٧٩ حيث يقول بعد أن أورد احصائية عن الأجور فى مختلف تلك البلاد . . . يتضح من ذلك أن الدخل فى أى فئتها (فى الاتحاد السوفييتى) تتبع نسبة تتراوح ما بين ١٥ ، ٣ ضعفا من الدخل فى أدنى فئة لها . وتعادل هذه النسبة السائدة فى إنجلترا أو الولايات المتحدة بين المرتب الذى يحصل عليه المدير لشركة صناعية كبيرة وبين الأجر الذى يحصل عليه العامل غير الماهر . غير أن الفروق بين الدخل الصافية =

- ولا يفوتنا أخيراً أن نذكر أن الفرصة متاحة - في الإتحاد السوفيتي
لأبناء الطبقة الدنيى لينهضوا بأنفسهم ويرقوا السلم الاجتماعى للوصول إلى
الطبقة العليا .

الاسباب التى أدت الى ابتعاد نظام الحكم عن المذهب فى بعض المواضع وبعض
الفترات :

كان ماركس يرى أن مذهبه لا يمكن الاخذ به إلا فى بلد تقدمت الصناعة
فيه . ولكن روسيا كانت بلداً تأخرت فيه الصناعة إلى حد كبير ، فلم تسكن
روسيا من البلاد التى يحول بخاطر ماركس إمكان تطبيق مذهبه فيها (٩٢) وكان
فى ذلك موضع من أهم المواضع التى يختلف فيها لينين مع ماركس ، وقد أثبتت
أحداث التاريخ عدم صحة رأى الذى ارتآه ماركس ، وكان إذاً طبيعياً أن يعدل
ذلك المذهب حين يراد تطبيقه فى مثل ذلك البلد ، لاسيما أن لينين ذاته الذى كان
أول من قام بتطبيق مبادئ هذا المذهب فى روسيا لم يكن يحول بتاتاً بخاطره
ذلك الحائط حتى قبيل ثورته بشهور قليلة ، أى أنه لم يكن يفكر بتاتاً أنه هو
الذى سيقوم بمهمة ذلك التطبيق . (٩٣)

بعد دفع الضرائب فى كل من إنجلترا وأمريكا أصغر مما هى عليه فى الإتحاد
السوفيتى .

بل لقد قامت سياسة الحكومة السوفيتية منذ أواخر الحرب العالمية الأخيرة
على توسيع هوة التفاوت الاقتصادى ، إذ قررت ، فى عام ١٩٤٣ ، إلغاء الضريبة
المفروضة على التركات الأمر الذى أدى إلى تمكين أفراد الطبقة العليا من نقل
ثرواتهم الكبيرة إلى أبنائهم .

(٩٢) ومن الطريف هنا أن نوجه الأنظار إلى أن البيان الشيوعى ، (الذى
يعد بمثابة دستور لمذهب ماركس) ، والذى قام ماركس وإنجليز بكتابته ونشره
باللغة الألمانية عام ١٨٤٨ قد ترجم فى حياة ماركس إلى عدة لغات ولم يترجم
إلى اللغة الروسية إلا بعد عدد عديد من السنين .

(٩٣) أن لينين (كما يقول جيلاس فى كتابه ، الطبقة الجديدة ، ص ٦٧) لم

ولقد كانت ظروف تاريخية هي التي مهدت للزعيم لينين سبيل تقلد زمام الحكم في روسيا السوفيتية ، ولقد سبق أن أشرنا إلى بعض تلك الظروف ، وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما تقدم : أن الثورة في روسيا السوفيتية كانت في ذلك الحين - حين قام بها لينين - ضرورة من الضرورات ، وكانت ترجع ضرورتها (أولا) إلى أنها كانت السبيل الوحيد لإنهاء الحرب التي كانت أغلبية الشعب تتوق إلى إنهاؤها مع ألمانيا ، في حين أن الحكومة القائمة إذ ذاك كانت تريد الاستمرار فيها ، كما كانت ترجع ضرورتها (ثانياً) إلى أن البلاد الروسية كانت بحاجة ماسة إلى التصنيع حتى تستطيع أن تسيّر في ركب الدول المتقدمة المتقدمة ، وكان رأس المال المحلي (الرأسمالي) والطبقة والأحزاب التي تمثل الشعب من الضعف إلى حد كانت معه عاجزة عن حل تلك المشكلة العاجلة مشكلة التصنيع ، فلم يكن ثمة بد من الثورة ولم يكن ثمة سوى هيئة واحدة تستطيع أن تقوم بها : هي ذلك الحزب الثوري المنظم تنظيماً قوياً الذي يترجمه لينين وكان يدين بمبادئ ماركس ، ويمثل الطبقة العاملة في الامبراطورية الروسية ، على أن مما تجدر ملاحظته في هذا يقول شوميتز : إن الأهداف التي أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات عدة منذ البيان الذي أذاعوه عام ١٨٩٨ كانت تشمل أولاً إقامة جمهورية برلمانية بوجوازية ، على أن تتبعها - في مرحلة تاريخية تالية - إقامة مجتمع اشتراكي (٩٤).

== يستنتج حتى قبيل الثورة أن يتبين مقدماً موعد انفجار الثورة ولا أن يتنبأ بالشكل الذي انفجرت به ، ففي شهر يناير ١٩١٧ أي قبيل ثورة فبراير بشهر واحد ، وقبل ثورة أكتوبر (التي تزعّمها لينين والتي جاءت به إلى الحكم) ببشرة شهور ، خطب لينين في اجتماع الشباب السويدي الاشتراكي وكان إذ ذاك خارج روسيا في المنفى فقال : « من المحتمل ألا يقدر لنا نحن الجيل الأكبر أن نرى المعارك الحاسمة التي ستخوضها الثورة المقبلة » .

(٩٤) شوميتز ص ٢٩ - ويقول (ص ٢٧) : « قبل ثورة ١٩١٧ (يقصد الثورة الروسية الشيوعية) كانت كل من أيديولوجية الديمقراطية الرأسمالية ، والأيديولوجية الماركسية الثورية تلعب دوراً هاماً في روسيا ، » .

نريد أن ننتهي من ذلك إلى القول بأن نجاح ثورة ماركسية أو قيام نظام حكم ماركسي في روسيا لم يكن مرده إلى أن الشعب الروسي كان يدين بمبدأ ماركس . كل ذلك جعل من الطبيعي حين يدخل المذهب تلك البلاد أن يدخل عليه . كما قدمنا - غير قليل من التعديل والتبديل .

ثم إن المذهب ليس - كما بينا - مذهبا جامداً يقدم برنامجاً معيناً محدداً لا يتغير وإن تغير الزمان والمكان ، إنما هو مذهب من خصائصه المرونة والصبغة العملية والأخذ بسنة التدرج في تطبيق مبادئه ، ذلك فضلاً عن أن لينين ذاته لم يكن من الأشخاص الجامدين المتعصبين في اعتناق مذهب من المذاهب dogmatique إنما كان رجلاً عمقياً ، يمتاز بروح عملية . (وشأنه في ذلك كان شأن ستالين ، وعكس ما كان عليه شأن تروتسكي) .

لذلك عرف لينين كيف يصنع لذلك المذهب من التفسير ويدخل عليه من التعديل ما يتلائم مع ظروف البيئة التي عاش فيها .

فقد تأثر لينين بتجارب الثورة الروسية لعام ١٩٠٥ كما تأثر بظروف وآثار الحرب الأهلية بينه وبين جيش الروس المسكين وخصومه من المنشفيك : الأمر الذي أدى به إلى أن يتفكر - بعد أن تقدم الكثير من الخطوات - في طريق سياسته الاشتراكية .

وأخيراً لا يفوتنا أن نذكر أنه كان للزعامات والشهوات الشخصية لبعض الزعماء أثر فيما قد يراعى أحياناً من انحراف عن بعض مبادئ ذلك المذهب ، ذلك كان شأن ستالين حين استأثر وحده بالزعامة والسلطان فأنحرف بذلك عن مبدأ جماعية السلطة ، وجماعية القيادة والزعامة (٩٥) .

(٩٥) وما يذكر عن ستالين - كما يقول أحد كبار الزعماء الشيوعيين (جلاس) أنه « انتهازى غير مخلص حتى مع الشيوعيين ، ويذكر مثلاً لذلك أحد موافقه مع الثوار الصينيين الشيوعيين - راجع « محادثات مع ستالين » تأليف جلاس M. Djilas . ترجمه إلى العربية ذو الفقار القيسي (طبعة بيروت) ص ١٧٤ ، ١٧٥ . والمعروف عن جلاس أنه صريح صادق وقد قال عن ستالين « أن له مجد أعظم مجرم في التاريخ » (راجع ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٤) .

٣- سر قوة نظام الاتحاد السوفييتي . يمكننا أن نلخصها فيما يلي من الأسباب :

(أ) لأن الشيوعية - كما قدمنا - (وكما يقول الدكتور جوستاف لوبون) تعد اليوم لدى البعض من المعتقدات السياسية ذات الصبغة الدينية (٩٦) .

(ب) جهود الكثيرين من الروسين الذين يعارضون النظام القائم (لاسيما في عهد ستالين) ولكنهم يقفون منه موقفاً سلبياً ، وهو موقف تفسره كثرة ما جرى من حركات التطهير وأساليب الإرهاب (لاسيما في عهد حكم ستالين) رغم أنها تعد أكبر عيوب تلك الأنظمة . (٩٧)

(ج) استمد النظام السوفييتي قوة من كفاحه ضد هتلر وانتصاره عليه ، ولو أن القوة قد استمدتها الشعب الروسى في الواقع من شعوره القومى الوطنى أكثر مما استمدتها من شعور الحرص على نظام الحكم السوفييتي (٩٨) .

(٩٦) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ١٣٩ : وراجع جيلاس « الطبقة الجديدة » ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ حيث يقول : إن الشيوعية تبدأ دائماً كحركة مثالية عليا تهفو إلى مجتمع مثالى جميل ، لذلك تجتذب إليها رجالا ذوى مستويات أخلاقية عالية ، ثم يقول (ص ٢٦٤) « ... وفى أثناء الصعود فى طريق الحكم يولد هدم التسامح والعبودية كما تظهر الإنتهازية وحب الذات والغضب وتعمل هذه العوامل كلها فيما بعد على كبت المبادئ السامية التى كانت قائمة ذات يوم ... الخ » .

(٩٧) جيلاس ص ٢٧١ ، و « مستقبل روسيا » تأليف ليونارد شابيرو ، وترجمة الأستاذ على آدم ص ٧٢ .

(٩٨) وفى ذلك يقول جيلاس (ص ١٧٤) « حينما هاجم الألمان الاتحاد السوفييتي خيل لهم أن رغبة الروس فى المقاومة ضعيفة ، غير أنه ما أن كشف هتلر عن اتجاه نيته إلى القضاء على الدولة الروسية وما أن تبين للشعب الروسى أن هتلر يعتزم تحويل الشعوب السوفيتية إلى أرقاء مستعبدين حتى برز حب الوطن التقليدى من أعماق الشعب الروسى فاستمات فى الدفاع عن نفسه . ولقد كان ستالين ذكياً فلم يذكر أثناء الحرب الحكومة السوفيتية كثيراً ولم يتحدث عن اشتراكيتها وإنما ذكر شيئاً واحداً هو الوطن » .

(د) وكذلك وجد نظام الحكم السوفييتى سناداً قوياً فى سياسة « العزلة » (أو كما كان يطلق عليها عادة سياسة « الستار الحديدى ») التى اتبعتها روسيا لاسيما فى عهد ستالين ، فقد ساعدت هذه العزلة على إخفاء الكثير من الأعمال الاستبدادية الإرهابية والكثير من المساوىء عن عيون الشعوب الأخرى خارج الاتحاد السوفييتى ؛ الأمر الذى ساعد أداة الدعاية السوفيتية على أن تكون لها كذلك تأثير كبير على أفراد الشعوب الأجنبية . (٩٩)

(هـ) إن هذا النظام قضى على أزمة العمال والموظفين العاطلين ، ويعد ذلك فى مقدمة مناهج ومصادر قوة نظام الحكم السوفييتى (١٠٠) .

(و) يقولون أن الروس لم يعرفوا الديمقراطية والحرية من قبل ولذلك نجدهم قد أنسوا إلى النظام السوفييتى ولم يشعروا عليه رغم صبغته الاستبدادية (١٠١) تعليق - هذه الوقائع حجة على جانب كبير من الضعف . فالتاريخ يذكر للعبيد الأرقاء ثورات تحريرية رغم أنهم لم يعرفوا الحرية من قبل ، فالأفراد أو الشعوب تستطيع أن تنفر بطبيعتها من العبودية أو من الطغيان دون أن يكون قد سبق لها معرفة أو محاولة الاستقلال أو الحكم الذاتى أو الحرية والديموقراطية . (١٠٢)

(ز) ونضيف إلى ما تقدم ما قطعته الاتحاد السوفييتى (وكذلك الصين الشعبية) من أشواط بعيدة فى سبيل التقدم فى مختلف النواحي : العسكرية والسياسية

(٩٩) « مستقبل روسيا » (المرجع السابق) ص ٧٣ - ٧٥

(١٠٠) ومن الطريف ما يعلق به بعض الكتاب الغربيين على ذلك بقولهم : « أن السجن لا يوجد بها أزمة عمال عاطلين » . . . ١١

(١٠١) وفى ذلك يقول مؤلف كتاب « السلطة السوفيتية » (المرجع السابق ذكره ص ١٦٢) : « أن الأفراد هناك قد لا يحسون بوطأة ذلك التقييد الشديد للحرية أو بعدم وجودها فى بعض الميادين كما يحس الغربيون بمثل تلك الوطأة ، ويعوضهم عن ذلك الاحساس ، أو بعبارة أخرى يلهمهم عنه شعور الفرد أنه إنما يعمل من أجل مجموع الأمة » .

(١٠٢) راجع « مستقبل روسيا » ص ٨١ ، ٨٢ .

والاقتصادية والثقافية وسياسة التصنيع ، لاسيما إذا قورنت حالة كل من هذين البلدين ، بما كانت عليه من قبل (أى قبل الثورة الشيوعية) من فساد وضعف بالغ في مختلف تلك النواحي . ذلك هو ما يعترف به المنصفون من الساسة والعلماء الغربيين أنفسهم (١٠٣) . - بعبارة أخرى : إن قوة النظام الحالي إنما ترجع قبل كل شيء إلى أنه جاء بعد نظام قيصرى بلغ أدنى درجات الضعف وأقصى درجات الفساد .

- وجدير بنا هنا ألا ننفل الدور الذى قام به زعماء ممتازون مثل لينين في الاتحاد السوفيتى ، وماوتسى تونج وشوين لاي في الصين الشعبية ، وما كان لهم من فضل في تدعيم نظام الحكم الجديد في بلادهم وفي إحراز ما أشرنا إليه من تقدم .

وأخيراً يبدو لى أنه يصح أخيراً أن يضاف إلى جانب تلك الأسباب التى عملت على تدعيم الأنظمة الماركسية في بلادها أخطاء سياسة الدولة الغربية (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية التى تقسم بطابع فساد أداة الحكم بها) إزاء دول الكتلة الشرقية . (١٠٤)

تلك الأخطاء تعد - في نظر بعض كبار المؤرخين الغربيين - في مقدمة العوامل التى عملت على إبعاد جمهورية الصين الشعبية عن الكتلة الغربية والإلقاء بها إلى

(١٠٣) بل ومن بعض الزعماء الشيوعيين الذين نبذوا الشيوعية وأصبحوا من المعادين للنظام السوفيتى : راجع مثلاً جيلاس : « الطبقة الجديدة » ، ص ٢٠١ حيث يقول ، « أن التقدم الذى أحرزه الاتحاد السوفيتى في بعض فروع الاقتصاد لم يتحقق الآن في أية دولة أخرى من دول العالم ، الخ . » - ويلاحظ أن هذا القول قيل ، وذلك الكتاب كتب منذ نحو عشرين من السنين .

(١٠٤) حتى أن أحد الكتاب الغربيين قال (فيما وافقنا به الأنباء الخارجية قبيل وفاة دالاس وزير الخارجية الأمريكية سابقاً) « أن المستر دالاس هو خير وزير خارجية للاتحاد السوفيتى ، ١١ .. وقد كان دالاس وزيراً لخارجية أمريكا في عهد رئاسة الجنرال ايزنهاور .

جانب روسيا الصوفيتية (١٠٥) .

٩ - خاتمة . روسيا والاستعمار . وأخيرا نضيف إلى ما تقدم تلك الفكرة التي استقرت في أذهان الكثيرين في الدول الشرقية والعربية ، حتى عهد قريب ، من أن روسيا منذ عهد لينين تعادى سياسة الاستعمار الذي كانت يزاوله الغرب الرأسمالي وكانت تلك الدول تعاني الكثير من مظالمه ومساوئه واستغلاله . ولقد ساعدت تلك الفكرة النفوذ الروسى على الانتشار - لا سيما بين طوائف المثقفين في تلك الدول .

ولقد تبين في السنوات الأخيرة بجملاء حتى لأعين البلهاء خطأ تلك الفكرة التي كانت - قد سادت فأفادت النفوذ الروسى حينما من الدهر .
فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة « مبدأ » ، وإنما كانت - على حد التعبير السياسى - مسألة « تكتيك » لإضعاف نفوذ الغرب الرأسمالى في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسى مكانه (١٠٦) .

(١٠٥) راجع سيلتون - واطسون : « من لينين إلى ما لينكوف » From Lenin to Malenkov (طبع بـنيويورك عام ١٩٥٤) ص ٢٨٦ حيث يقول :
أن الحرب الكبرى قد أدت إلى أن دفعت بالصين في نزاع مسلح ضد دول الغرب .
لقد كان للتاريخ يبين لنا أن روسيا لا أمريكا هي عدوة الصين ، ولكن الأمر قد تبدل اليوم ، فالبحرية الأمريكية هي التي لا تزال تحاول دون ضم فوزموزا إلى الصين . والجيش الأمريكى هي التي كانت تحارب في كوريا جيو شأ صينية قريبا من حدود الصين ذاتها . - ومن الأمور المعروفة الآن للجميع أن سياسة أمريكا قد تغيرت أخيرا في عهد الرئيس نيكسون وأصلحت ذلك الخطأ .
(١٠٦) راجع للدكتور عمر حليق : « موسكو وإسرائيل » (دراسة مدعمة بالوثائق لجهود موسكو في خلق إسرائيل وإبقائها) طبع عام ١٩٦٦ ص ٤٢٠ ،
٤٣١ حيث يشير إلى ما كتبتة صحيفة « كول ها عام » الاسرائيلية في عدد ١٣ ديسمبر ١٩٦٥ وكان مما كتبتة ما نصه : « أن العلاقة والزمالة بين المعسكرين =

فإذا نحن نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ فإنه يتبين لنا أن السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف إلى السيطرة العالمية . وهذا هو ما ورد على لسان لينين حين قال : « أن هذا النضال سينتهي بانتصار - الجمهورية السوفيتية العالمية » . (١٠٧)

ماركس والاستعمار - ولقد فات الكثيرين أن ماركس وإنجيلز لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، بل إن ماركس قد أيد الاستعمار البريطاني في الهند (في عهده) وأشاد بانتشار الصناعة الانجليزية في الهند ، ولقد كان يرى أن من شأن ذلك الاستعمار أن يهر الجلود الذي كان جائما على الهند فتسرع في اللحاق بركب الحضارة الحديثة ، وتخضع بالتالي لسنة تطورها .

- ولقد كان لينين يرى أن تمد الدول الماركسية يد العون الإقتصادي والفني والسياسي إلى الشعوب المختلفة المستعمرة لمساعدتها على التحرر وتحقيق ثورتها

== الاشتراكي برعامة السوفييت وبين اسرائيل لا يمكن أن تتأثر بسبب معونة المعسكر الإشتراكي للنظم التقدمية الاشتراكية العربية كالجمهورية العربية المتحدة لانجاح التحويل الإشتراكي في كل العالم العربي، فمثل هذا التحويل ضروري لسلامة اسرائيل . . وقد تأكد هذا المعنى في خطاب ألقاه السفير السوفيتي في إسرائيل ، وذلك في المؤتمر السنوي اليهودي الذي عقد في إسرائيل في منتصف شهر مارس ١٩٦٦ (المرجع السابق ص ٤٦٢) .

وراجع للدكتور سام بيرناناند مؤلفه Idian Sociealism وقد ترجمه للعربية الاستاذ طه عمر بعنوان « الاشتراكية في الهند » (من مطبوعات الدار القومية للطباعة والنشر عام ١٩٦٠) ص ٢٧ حيث يذكر : « ان تصرفات الدول الشيوعية أضعف الايمان بها » ، و ص ٤٤ حيث يقول : « ليس صحيحا أن الشيوعيين يكرهون الاستعمار » . و ص ٤٩ حيث يذكر : « أن الحزب الشيوعي الهندي (قبل استقلال الهند) كان بمعزل عن الحركة الوطنية للاستقلال » .

(١٠٧) راجع لينين : « مقالات وخطب لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر » (المرجع السابق) ص ٤٢ .

الديموقراطية باعتبارها دخطوة أولى صوب الاشتراكية ، (الماركسية) . (١٠٨)
وهنا نترامى لنا مرة أخرى فى مرآة التاريخ صورة جديدة من صور فشل
قنبوات ماركس . فلقد أثبتت أحداث التاريخ- كما شهدت بذلك إحدى لجان هيئة
الأمم المتحدة فى بعض تقاريرها عن أحوال المستعمرات التى كانت تروح تحت
نير الاستعمار الغربى فى إفريقيا وآسيا أن الدول الأوروبية لم تكن تحفل بالعناية
بالنهوض بالمستعمرات ومساعدتها على اللحاق بركب الحضارة كما كان يظن ماركس .
والواقع أن كل ما كان يعنى تلك الدول من أمر مستعمراتها هو استغلال
ثرواتها ، وأن تتخذ منها أسواقا لمصنوعاتها ، وأن تحصل منها على أيد عاملة رخيصة .

(١٠٨) راجع د أسس التنظيم السياسى فى الدول الاشتراكية ، رسالة دكتوراه
مقدمة من الدكتور اسكندر غطاس (عام ١٩٧٢) ص ١١٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧
حيث يستند على عدة مراجع منها كتاب

Chambre : Le Marxisme en Union Sovrétique (éd. Paris,
1955) P. 286 et S .

وراجع د المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، للدكتور راشد البراوى (الطبعة
الثانية ١٩٧٠) ص ٢٦٣ .

الفرع الخامس موقف الاسلام من مذهب ماركس

١ - بعض مبادئ من المذهب لا تتعارض مع الاسلام :
يتضمن هذا المذهب بعض مبادئ لا تتعارض مع أحكام الإسلام ، وكان الإسلام سابقا على غيره في المناداة بها وتطبيقها على نحو أفضل ، ومنها ما يذهب الإسلام - في الأخذ بها بل والحض عليها - حدا بعيدا .

(أ) فالإسلام يذهب إلى حد بعيد في النهي عن الاستغلال والظلم والاحتكار ، وفي الحض على مساعدة الضعفاء والفقراء سواء كانوا أو لم يكونوا من الطبقة العاملة في الصناعات (أو البروليتاريا ، على حد تعبير ماركس) .

(ب) كما يأخذ الإسلام بمبدأ النقد ، و النقد الذاتي ، ويطبقه على نحو يفضل كثيرا النحو الذي طبق عليه في الأنظمة الماركسية ، إذ أن هذا النقد لن ينتج أثره ، ولن يقدر له قدره ، إلا إذا جرى في جو تسوده الحرية ، وتكفل فيه بوجه خاص أم الحريات وهي الحرية الشخصية (التي تشمل - فيما تشمل - حق الأمن ، أي حق الفرد ألا يقبض عليه إلا وفق أحكام القانون العادي الذي تتوفر فيه ضمانات تحمي الفرد من سوء استعمال رجال الأمن سلطتهم) . أما حيث لا توجد ضمانات تكفل هذه الحرية - كما هو الشأن في الأنظمة الماركسية - ، فإن النص على حرية النقد وعلى غيره من الحريات هو والهباء سواء .

(ج) وليس في مبدأ « جماعية السلطة » ما يتعارض مع روح الإسلام ومبادئه ، فن مصادر الأحكام الشرعية « الأجماع » (أي إجماع المجتهدين) ، ثم أن الإسلام يأخذ بمبدأ « الشورى » ، وفي هذين صورتان من صور السلطة الجماعية (١) .

يلاحظ أن القرآن الكريم لم يستعمل بتاتا مصطلح « ولي الأمر » (أي بصيغة المفرد ، كما كان يجري العرف لدينا في مصر (قبل ثورة ١٩٥٢) حين يراد

(١) راجع ما كتبناه عن « جماعية السلطة أو القيادة » ص ١٩٢ وما بعدها .

الإشارة إلى رئيس الدولة ، إنما نجد القرآن لا يذكر إلا « أولى الأمر » بصيغة الجمع ، كما هو الشأن في الآية الكريمة الشهيرة : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

على أننا إذا رجعنا إلى كيفية تطبيق هذه المبادئ أو الحريات في الأنظمة الماركسية فإننا لا نكاد نجد ما - اللهم إلا في قليلها النادر - شيئاً مذكوراً ، واللهم إلا في النصوص الدستورية ، بينما نجد أمراً منكوراً في الحياة العملية . وهذا هو الشأن عادة في الأنظمة ذات الصبغة الدكتاتورية ، حيث نجد الكثير من المذاهب والمبادئ لا كأنها كانت حية ، بل كأنها جثة هامدة راقدة في قبور نصوص القوانين والدساتير .

خاتمة — يتبين مما تقدم أن ما كان في هذا المذهب من حسن أو خير أو صواب لم يكن بالنسبة للإسلام جديداً عليه ، أو بعيداً عنه .

٢ — أوجه التعارض بين مذهب ماركس والإسلام :

تمهيد — إذا كنا نتكلم هنا عن الإسلام كشريعة لا كمعقيدة ، وإذا كنا إنما نعتني هنا ببحث الماركسية لا كفلسفة ، وإنما كنظام - وبخاصة كنظام من أنظمة الحكم ، فإن ذلك كله إنما يشفع لنا فحسب ألا نفصل في هذا المقام - كمادتنا - الكلام ، ولكنه لا يشفع أن نمر عليه - على حد التعبير الطريف المعروف بالمألوف - « مرور الكرام » ، ولعله غير خاف أننا نعني « بهذا المقام » مقام الكلام عن الإسلام كمعقيدة وعن الماركسية كفلسفة . وستتكلم أولاً عن ماركس وموقفه من الدين ثم نتكلم ثانياً عن مدى تعارض الماركسية مع الدين بوجه عام ، وبخاصة مع الإسلام .

أولاً — ماركس وموقفه من الدين :

نشأت النزعة الإلحادية لدى ماركس منذ نشأ ، وكان لا يزال في المهد صبيها ، ففي « رسالته » *thèse* التي كتبها وهو طالب في الثالثة والعشرين نجده يقول : « أنني أكره جميع الآلهة » ، « J' ai de la haine pour tous les dieux » ، ومن البين إن ماركس - شأنه شأن كثيرين من فلاسفة الغرب قبل تأثروا بالفكر

اليوناني الذي كان يسوده الاعتقاد بوجود عدة آلهة لا إله واحد، ومن البين أن تأثيره هنا بالفكر اليوناني كان تأثيراً عكسياً .

ومنذ صباه أيضاً نجده اتجه إلى قراءة مؤلفات الفيلسوف فولتير (المعروف بفلسفته الالحادية) .

وهكذا نجد الالحاد قد امتزج منذ صباه برأسه ونفسه ، حتى كأنما قد أصبح الالحاد بعض عناصرهما ، أو أنهما قد أصبحا بعض عناصر الالحاد .

ومن كلماته الشهيرة كلمته المعروفة : « الدين أفيون الشعوب » . أن هذه العبارة (كما ورد في بعض المطبوعات التي نشرت بموسكو بالإنجليزية) . تمثل « حجر الزاوية لوجهة نظر ماركس بمدد الدين » (٢) .

(٢) راجع « الفلسفة الماركسية » ص ٣٧١ .

Marxist Philosophy — A popular outline.

وهو من مطبوعات إحدى دور النشر بموسكو (ولم يذكر اسم مؤلفه ، مما يدل على أنه من وضع إحدى الهيئات في روسيا) .

وقد لاحظنا أن بعض الماركسيين يدافعون عن كلمة ماركس « الدين أفيون الشعوب » بقولهم ما نصه :

« صحيح أن ماركس ينسب إلى الدين دوراً سلبياً ، واكتفى من نظريته إلى الدين بهذا الجانب السلبي فبقيت نظريته جزئية ناقصة . إلا أنه على الرغم من أن ماركس قصد من عبارة « الدين أفيون الشعوب » ، فيما قصد أن الشعب « يشمل بالدين كما يشمل بالخمر لكي ينسى متاعبه ، وأن الشعب يسقى هذا المخدر لكي ينسى مطالبه ودوره السياسي » ، إلا أنه من جهة أخرى لم ينكر أن الدين أساس عميق في حاجة الكائن المضطهد إلى العزاء والفكر والروح والجمال » .

— راجع في ذلك « تطور الفكر الماركسي » للدكتور الياس فرح (المرجع السابق)

ص ٣٣٣ .

وفي التعليق الذي سبق ذكره من جانب إحدى الهيئات الرسمية السوفيتية (على كلمة ماركس : « الدين أفيون الشعوب » ما يغني عن الرد على هذا الرأي =

(٢) (is the cornerstone of the whole marxiste outlook on religion) ومن الكلمات المأثورة عن لينين قوله : « لقد حاربنا الدين ونحارب به حقا » (٣).

العوامل التي ساعدت على غرس النزعة الألحادية لدى ماركس :

(أ) لربما أستطعنا أن نجد التفسير لهذا الاتجاه من التفكير لدى ماركس - كما يقول أحد كبار المفكرين والباحثين - إذا نحن اتجهنا ببحثنا ناحية الحياة الشخصية والعائلية لماركس، فهو ابن لرجل يهودى اضطرت له ظروف العيش والجو السياسى فى زمانه أن يتحول عن عقيدته وإيمانه ، فيعتقد المسيحية البروتستانتية . وهكذا نجد ماركس منذ نشأته لم يعرف العقيدة الدينية فى حياته أو لدى عائلته (٤) .

(ب) « وفى ملئ واعتقادى ، (على التعبير الشهير لأبى العلاء) لقد كانت كذلك لحياة البؤس والفاقة التى أحاطت دائرتها به ، رغم عبقريته ومختلف العلوم

== الذى أبداه بعض الماركسيين ويراد به التخفيف من أثر كلمة ماركس والتمسك على نزعته الألحادية.

وحسبنا هنا أن نذكر أن للدين - وبخاصة الدين الإسلامى - « جانباً سلبيًا » ، وأن الشعب يشمل بالدين كما يشمل بالخير ، وحسبنا أيضاً أن نذكر أن ماركس يخلط بين الدين ورجال الدين ، أو بعبارة أصبح رجال الكنيسة (كما سنبين ذلك كله ، تفصيلاً فيما بعد) .

(٣) راجع لينين : « مقالات وخطابات لمناسبة أعياد ثورة أكتوبر » ، طبعت بدار التقدم بموسكو عام ١٩٧٠ ص ٦٩ .

(٤) راجع للفيلسوف الماركسى الفرنسى جارودى كتابه « كارل ماركس ،

(المرجع السابق) ص ٢٢ وراجع بيير بيجو P.Bigo (المرجع السابق) ص ١٤٣

وقد كانت « الرسالة » للدكتوراه فى الفلسفة ، وكان موضوعها « الفرق بين فلسفة

الطبيعة لدى ديموقريطى ولدى أبيقور » وراجع المرجع السابق ص ١٤٥ حيث

يضيف المؤلف إلى ما تقدم : « لقد كان ماركس يتصور الدين فى الصورة التى

عرفها من دراسته لليونانيين الأقدمين ، فنجدته يكتب ضد « الآلهة » أكثر مما

يكتب ضد « الإله أو « الله » .

التي أحاطت علما بها أثر لا يمكن أن يشكر فيما أصابه من انكاز لوجود الخالق ، وهو أمر كثيراً ما يصيب بعض خلقه .

(ج) دور الكنيسة ورجالها :

وعما لا سييل للريب فيه أنه كان لبعض التصرفات غير الكريمة التي تسببها لرجال الكنيسة - وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية - كوقوفهم موقفاً سلبياً إزاء بعض المظالم التي ارتكبتها الرأسماليون والاقطاعيون، بل وقوفهم أحياناً موقف المؤازرة لما كان يرتكبها هؤلاء من مظالم أو استغلال ، كان لذلك كله أسوأ الأثر في نفس ماركس ، وقد جرت به مهادنته لرجال الدين إلى مهاجمة الدين ، ويلاحظ أنه حين كان ماركس يهاجم الدين أو رجال الدين فإنما كان يقصد أولاً الدين المسيحي ورجال الكنيسة (وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية) ، فحين كان ماركس يهاجم الدين - كما يقول أحد كبار المفكرين والباحثين الغربيين - فإنما كان يفكر في الكنيسة الكاثوليكية التي يعدها هي والارستقراطية الاقطاعية آخر قلاع الرجعية (٥) .
- وكان يعدد القسس والكهنة من حاشية الحكومات المطلقة (أي الاستبدادية) في ألمانيا (٦) .

وكتب انجيز يقول : « لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي المركز الدولي للاقطاع » (٧) .

(٥) راجع د كارل ماركس ، مؤلفه Isiah Berlin (المرجع السابق) ص ٢٤ .

(٦) راجع ماركس - انجيز - بيان الحزب الشيوعي (طبعة دار التقدم بموسكو) ص ٧٥ .

(٧) أوسكار لانج O. Lange : « الاقتصاد السياسي ج ١ » ترجمه عن البولندية ا. ه. ووكر ، وترجمه عن الانجليزية الدكتور راشد البراوي ، وراجع الدكتور اسماعيل صبري عبد الله ص ٢٩٤ . راجع ص ١٥٩ من كتابنا هذا حيث ذكرنا أنه كان ركود الحركة العنابية في ظل النظام الاقطاعي ، ونفوذ الكنيسة الكاثوليكية ملازمين للنظام الاقطاعي ، ولقد ساعد هذان العاملان (أي هـ - ذا النفوذ وذلك الركود) على توطيد دعائم ذلك النظام وخضوع أفراد الشعب له .

ويقول العلامة پوپر : « أن صيحات الاحتجاج الحارة التي أطلقها ماركس ضد تلك المظالم والجرائم (التي ارتكبها الرأسماليون) كان يدافع عنها رجال الاقتصاد بل وحتى رجال الكنيسة » (٨).

ملحوظات ختامية - وقبل أن نختم هذه النبذة نود أن ندلي بالملاحظات التالية :

الاولى - أن سنة الخلط بين الدين ورجال الدين ، واتهام الدين ببعض الأخطاء التي تنسب أحيانا إلى بعض رجال الدين بل وإلى بعض المؤمنين بذلك الدين هي سنة عرفت منذ سنين عن كثيرين من علماء المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام (٩) .

الثانية - يبدو من كتابات ماركس أنه لم يكن ليغنى بدراسة الإسلام وأحكامه ولم يبدأ في الإمام بشيء عن الإسلام إلا في أواخر أيام حياته التي قضاهما بلندن وكان دائم التردد فيها على مكتبة المتحف البريطاني ، واطلع بها على ترجمة لكتاب « الأموال » للإمام أبي عبيد ، وكان تعليقه على الكتاب قوله : « أن الإسلام دين تقدمي » (١٠) .

الثالثة - أننا لا نزال نجد في هذا العصر حتى بين الكهنة وغيرهم من يتهم الكنيسة الكاثوليكية بما يشابه تلك التهم التي كان يتهم بها ماركس رجالها . فما ذكره بعضهم قوله : « من أحم الأسلحة التي يستخدمها رأس المال » « الاحتكاوي » في صراعه ضد الشيوعية سلاح الكنيسة وبخاصة الكنيسة

(٨) پوپر Popper ج ٣ ص ١١٤ - ويلاحظ أن تلك « المظالم والجرائم » التي يشير إليها هنا إنما كان يقصد بها ما كان يحدث من تكليف أطفال لا يتجاوز عمر أحدهم السابعة وبضمة شهرور بالعمل من الساعة السادسة صباحا حتى التاسعة مساء أي ١٥ ساعة في اليوم .

(٩) لزيادة التفصيل راجع كتابنا « مبادئ نظام الحكم في الإسلام » (الطبعة الثانية أو كتابنا « أزمة الفكر السياسي الإسلامي » (الطبعة الثانية) .
(١٠) هذا هو ما ذكره لنا أحد الزملاء من الأساتذة الماركسيين .

الكاثوليكية ، فالمسيحية التي كانت في نشأتها ديناً للفقراء والعبيد أصبحت دعامة رأس المال « الاحتكاري » ، (١١) :

ولقد كتب كاهن كاثوليكي من كهنة الفاتيكان غداة مؤتمر باندونج (سنة ١٩٥٤) قائلاً : « أن باندونج قد أظهرت أن بمثل مليار ونصف مليار من البشر الذين تحرروا من نير الاستعمار ، أو الذين ما زالوا يناضلون في سبيل تحررهم قد أدانوا إلى جانب الاستعمار شريكه الكاثوليكية (١٢) » .

ثانياً الدين - وبخاصة الدين الاسلامي - وموقفه من الماركسية

تمهيد : أما وقد انتهينا من بحث موقف ماركس من العقيدة الدينية - أو بعبارة أصح : اللا دينية - فأثبتنا أنه كان ذا نزعة الحادية حتى قبل أن يكون ماركسياً ، أى قبل أن يعرف له مذهب يوصف « بالماركسية » ، فإننا ننتقل إلى بيان موقف الدين - وبخاصة الاسلام - مما انطوت عليه الماركسية من مذاهب ونظريات وأحكام .

والواقع أن « البيان الشيوعي » ، الشهير (الذي أصدره مع زميله وصديقه انجيز عام ١٨٤٨ ويعد بمثابة دستور لمذهب ماركس) يعترف صراحة أن الماركسية ضد الدين والأخلاق والحرية .

الواقع - كما يقول أحد كبار الباحثين والمفكرين الغربيين : « أن تيار الاتحاد وتيار الاشتراكية يترجان دوماً لدى ماركس » ، وأن الماركسية كلها يتضمنها في الواقع النقد الموجه إلى الدين .

« Tout le marxisme est en effet, impliqué dans a Critique de la religion. »

(١١) راجع Twentieth Century Capitalism للاستاذ يوجين فارجا Varga ترجمة أحمد فؤاد بلبع بعنوان : « رأسمالية القرن العشرين » ، (١٩٦٧) ص ١٢٢ .

(١٢) راجع « حوار مع اليسار الأوربي » ، للأستاذ أمير اسكندر (١٩٧٠) ص ١٨٧ .

.. وإذا نحن نظرنا إلى النظريات المختلفة التي تنطوي عليها الماركسية فإننا نجد أن تلك النزعة الإلحادية تبدو في بعضها بيئة لا يعوزها بيان ، أى أنها تبدو في السطور ، بينما نجد تلك النزعة في بعض النظريات الأخرى فيما بين السطور ، أى أنه يعوزها بعض من البيان القليل الميسور .

واليك تفصيل ما أجملنا :

١ - نظرية المادية :

ويلاحظ أولاً أنه تنطوي على هذه النظرية نظريتان هامتان تعمدان جوهر المذهب الفلسفي لماركس ، وهما نظرية « المادية الجدلية » (أو الديالكتيكية) ونظرية « المادية التاريخية » (أو التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ) (١٣) . وقد تقدم الكلام عن كل من هاتين النظريتين ، وحسبنا هنا أن نكرر ما سبق لنا ذكره من أنه يقصد « بالمادية » : « الفهم المادي للعالم ، أى فهم الطبيعة كما هي ، دون إضافة غريبة عنها » أى إستبعاد أى عنصر غيبي ، بما في ذلك الاعتقاد بوجود الخالق . من ذلك يرى أن « المادية » ذات صبغة إلحادية (١٤) .

٢ - نظرية المادية التاريخية (أو التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ)

هذه النظرية ولو أنها تصطبغ بصبغة « المادية » التي سبق الكلام عنها إلا أنها نظراً لما تنطوي عليه من أفكار أخرى أصبحت تتطلب منا من الكلام والايضاح مزيداً .

فطبقاً لهذه النظرية ليس الفكر هو الذي يسيطر على حياة الإنسان أو على تطور العالم أو التاريخ ، إنما هي العوامل المادية (أو الاقتصادية) ، وطبقاً لهذه النظرية تعد الآراء والنظريات والأنظمة الاجتماعية ، ومنها العائلة والدولة

(١٣) يلاحظ أن البعض يعد نظرية « المادية الجدلية » بمثابة الأساس الفلسفي للماركسية ، وفي نظر البعض الآخر تعد المادية الجدلية ، ونظرية المادية التاريخية باعتبارها تطبيقاً ومكملة للمادية الجدلية - بمثابة ذلك الأساس الفلسفي للماركسية .

(١٤) راجع ص ١٤٧ وما بعدها .

والأخلاق والأديان - هذه كلها وليدة العوامل الاقتصادية وبخاصة نظام الانتاج . وقد تكلمنا تفصيلا عن الانتقادات الموجهة لهذه النظرية (١٥) .

ولقد بينا كيف أن المعتقدات الدينية - لا سيما في الأزمنة القديمة - كانت تلعب دوراً كبيراً بل الدور الأساسى فى التاريخ . وأن الحروب الدينية كانت قديماً أكثر الحروب طويلاً وأشدّها هولاً ، وأنه لا يصح فى الأذهان أن الشهداء الذين لاقوا المنايا أو الأهوال والبلايا فى سبيل معتقداتهم الدينية قد احتملوا هذه التضحيات تحت تأثير بواعث مادية اقتصادية .

هذا عن المعتقدات الدينية بوجه عام وما يذكره ماركس عن علاقتها - من حيث نشأتها - بالحياة أو البواعث الاقتصادية .

فإذا نحن انتقلنا إلى الدين الإسلامى بوجه خاص فأننا لا نجد أحداً حتى بين المستشرقين والمؤرخين الغربيين ذهب به الجراءة إلى حد الادعاء بأن للعوامل الاقتصادية أثراً فى نشأة الدين الإسلامى . ولم يستطع أحد الادعاء بأن الجهاد فى الإسلام كان شأنه - شأن الحروب الاستعمارية لدول العصر الحديث - سلباً ونهباً لثروات الشعوب المستعمرة وتحكماً فى رقاب أهلها . وإنما كان - كما يثبت التاريخ - ناشراً للدعوة والعدالة فيما يفتحه الإسلام من بلاد ، وذلك فيما اعترف به المنصفون من الباحثين الغربيين (١٦) . فلقد كان الجهاد فتحاً نجده فيه العلماء والمعلمين يسرون إلى جانب الجند الفاتحين (١٧) .

وبعيد عن الصواب والحق ما يدعيه البعض من أن الجهاد إنما كان لحمل غير

(١٥) راجع ص ١٥٣ - ١٥٥ .

(١٦) نذكر فى مقدمتهم السير توماس أرنولد (فى كتابه المترجم إلى العربية بعنوان : « الدعوة إلى الإسلام - بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية » .

(١٧) راجع ضحى الإسلام للأستاذ الكبير أحمد أمين (الطبعة الخامسة)

١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م . ص ٢٣٥ حيث يقول : « لم يكن الفتح الإسلامى سلباً ونهباً وتدميراً ، إنما كان فتحاً منظماً يسير فيه القراء (العلماء) والمعلمون والقانونيون مع الجند الفاتحين .. الخ » .

المسلمين على الإسلام ، فالحق أن روح الإسلام أى طبيعته ومبادئه العامة إنما تدهو إلى العفو والتسامح والسلام والمحبة الشاملة . وذلك مما تشهد به الكثير من الآيات القرآنية ، فى مقدمتها قوله تعالى : « اخذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » وقوله : « ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » (١٨) .

وكنتيجة لما تقدم نجد الإسلام لا يميز القتال للعدوان ، إنما يميزه دفعا للعدوان وللظلم وحماية للدعوة ومنعاً للفتنة .

والواقع أن غير المسلمين فى عهد الرسول أمعنوا فى إيذاء المسلمين فتنة لهم ، حتى يخرج من الإسلام من دخل فيه ، وحتى يصدوا عن الإسلام من يريد الدخول فيه ، ولذلك أوجب الله على المسلمين قتال هؤلاء المعتدين ، وفى ذلك يقول تعالى : « وقاتلهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » ، ويقول : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » (١٩) .

الجزية - حقا لقد كانت تفرض جزية يدفعها غير المسلمين من أهل الكتاب (من أهل الذمة) ولسكن هذه الجزية لم تكن - كما يظن البعض - بمثابة ضريبة تفرضها الدولة الإسلامية عليهم ، أو كمقوية توقع لعدم إسلامهم ، إنما كانت بمثابة مقابل أو ثمن زهيد لما تلزم به الدولة الإسلامية من الدفاع عن أهل الكتاب

(١٨) راجع « الإسلام والنصرانية » للأستاذ الإمام محمد عبده (الطبعة الثامنة) ص ٦٢ - ود نظرات فى الإسلام ، (١٩٥٨) ص ٩١ للمرحوم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩١ - وراجع بحثا بعنوان : « الجهاد فى الإسلام » للمرحوم الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ، نشر بمجلة لواء الإسلام عدد ذى القعدة ١٣٧٩ هـ - مايو ١٩٦٠ م . ص ١٦٣ وما بعدها .

(١٩) ويقول تعالى « وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك نصيرا » الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . راجع « السياسة الشرعية » للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٧٠-٧٢

الذين كانوا يعفون من التجنيد ، وقد كان اغناؤهم من التجنيد (رغم أنهم من أهل الذمة ، أى ممن يقرون للدولة الإسلامية بالولاء ومنحوا ميثاق أو معاهدة حماية (ذمة) وبذلك يعدون من رعايا الدولة الإسلامية) فقد كان يرجع إلى أن المسلمين لم يكونوا - في صدر الاسلام - يأمنون جانبهم . (٢٠)

والأدلة على ما تقدم كثيرة ، حسبنا أن نذكر منها :

١ - أن من يقبل من أهل الكتاب في خدمة الجيش الاسلامى كان يعفى من الجزية . (٢١)

٢ - وما يذكر من أن المسلمين الفاتحين ردوا ما أخذوه من أهل حصص

(٢٠) اصطلاح « أهل الكتاب » و « أهل الذمة » . ذكر الاستاذ الكبير أحمد أمين (في مقال له نشر بمجلة رسالة الاسلام عدد يولييه ١٩٤٩ ص ٢٤٥) : « نظر الاسلام إلى الأديان الأخرى نظراً سمحاً فقد سمى اليهود والنصارى أهل الكتاب وسماهم أهل الذمة وهما تسميتان في منتهى اللطف ، وقد ورد في القرآن الكريم : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ... » .

أما « أهل الذمة » فهم أهل الكتاب الذين يقطنون داخل حدود الدولة الإسلامية ، ويقرون لها بالولاء والطاعة ، وسموا « ذميين » أو « أهل ذمة » لأنهم قوم منحوا ميثاق (أو معاهدة) حماية (ذمة) ينزلون بها عن حقوق معينة ويستمتعون مقابل ذلك بالحق في ممارسة دينهم ومألوف عاداتهم ، كما أن الاسلام يقرر لهم من الحقوق مثل ما يقرر للمسلمين ، ويفتح لهم أبواب الوظائف في الدولة ما عدا المناصب الرئيسية ، ولا يجوز أن يعاملوا - في الميدان الاقتصادي - بميز ما يعامل به المسلمون ، كما أن الاسلام يعفيهم من تبعة الدفاع عن الدولة ، - راجع « نحو الدستور الاسلامى » للعالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢١) راجع في ذلك : « الدعوة إلى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية للسير أرنولد Arnold (الأستاذ بجامعة لندن) الترجمة العربية عام ١٩٤٧ ص ٥٧ ، ٥٨ حيث يشير إلى مرجعين هما كتاب البلاذرى : فتوح البلدان ص ١٥٩ ، والطبرى ج ١ ص ٢٦٥ من كتاب : تاريخ الرسل والملوك .

من الجزية حين اضطروا إلى تركها ، للاشتراك (أى اشتراك المسلمين) في هوقعة اليرموك . (٢٢)

٣ — أن الجزية لم تكن تفرض على النساء والصبيان (٢٣) ، وسبب ذلك الإعفاء من دفع الجزية يرجع إلى أن هاتين الطائفتين كانتا معافيتين من التجنيد ، والجزية كانت - كما قدمنا - مقابل الإعفاء من التجنيد ، فإذا كانت هناك طائفة خير مكافة بالتجنيد لم يكن ثمة إذا ما يبرر مطالبتها بدفع الجزية .

لذلك فأننا لا نستطيع أن نوافق على ما ذكره بعض العلماء من أن الجزية كانت بمثابة ضريبة على غير المسلمين تقوم مقام الزكاة التي تفرض على المسلمين . ويلاحظ أخيرا أن مقدار الجزية كان من البساطة بحيث لم يكن يثقل كاهلهم ، وذلك مما يعترف به العلماء الغربيون أنفسهم (مثل السير توماس أرنولد) . لذلك لم تكن تفرض الجزية على المسكين الذي يتصدق عليه (كما يقول أبو يوسف) . وهذا الشرط تشير إليه الآية الكريمة : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

الخلاصة أن الإدعاء بأن الإسلام له صلة ما - من حيث نشأته - بالأحوال الاقتصادية هو ادعاء لا يتصل بحقيقة الإسلام وعقيدته بسبب ، ولا ينتسب إلى أحداث التاريخ بنسب .

مبدأ اشتراكية الملكية : ويقصد به - كما قدمنا - تحريم الملكية الخاصة لوسائل إنتاج الثروة (ما عدا النقود) ، مثل الاراضى ، والعمارات (وغيرها من المباني التي تبني للاستغلال ، لا مجرد سكنى صاحبها) والمناجم وآبار البترول والغابات والمصانع ، ووسائل النقل الكبرى البرية والمائية والجوية ، كالسكك الحديدية الخ .

(٢٢) راجع د الوحي المحمدى ، للسيد محمد رشيد رضا ص ٢٧٨ ويضيف إلى ما تقدم : « فموجب أهل حصن نصاراهم ويهودهم أشد المعجب من رد الفاتحين أموالهم إليهم ودعوا لهم بالنصر على الروم » .
(٢٣) راجع الخراج لأبي يوسف ص ٦٩ .

ويجب ألا يفوتنا أن اشتراكية الملكية ، هي جوهر مذهب ماركس (٢٤) ، فأولئك الذين ينادون بالأخذ بمبدأ اشتراكية الملكية ، ونجدهم في الوقت ذاته يقررون بأنهم لا يأخذون بهذا المذهب ، - كما هو شأن كثيرين من الساسة في كثير من الدول الناشئة (أو النامية ، على حد التعبير السائد) - إنما يعترفون بأنهم يجهلون جهلاً تاماً كنه ذلك المذهب .

وحسبنا هنا أن نوجه الانظار إل أن الجهل بالتاريخ يلعب دوراً كبيراً في ميدان كتابة التاريخ ، كما أن الجهل بعلم السياسة يلعب دوراً كبيراً في ميدان السياسة (٢٥) .

كلمة الاسلام لحرية (أو حرمة) الملكية : فالملكية الخاصة (أو الفردية) يختلف أنواعها كانت - بالعكس - معروفة ومصونة لدى العرب قبل الاسلام ، فلما جاء الاسلام أقرها وكفلها ، كما أقرتها وكفلتها ما سبق الاسلام من ديانات سماوية . ولقد كفل الاسلام حرية (أو حرمة) الملكية بأحكام عدة ، فلقد نهي القرآن الكريم - في مواضع مختلفة - عن الاعتداء على مال الغير ، من ذلك قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ، ومن ذلك أيضاً تقرير عقوبة شديدة على السرقة (٢٦) . ثم أن الاسلام لم يذم الغنى لذاته ، بل أن شأنه هو

(٢٤) وقد أكد ذلك - فضلاً عما سبق لنا ذكره - ما ورد في « دراسات اللجنة المركزية للحزب الشيوعي للاتحاد السوفيتي - بمناسبة العيد المئوي لميلاد لينين » ، (٢٢/٤/١٩٧٠) - من مطبوعات مطابع شركة الاعلانات الشرقية . ص ١٧ .

(٢٥) لزيادة التفصيل (بصدد موضوع الجهل بالتاريخ أو بعلم السياسة) راجع كتابنا « أزمة الفكر السياسي الاسلامي » ، (الطبعة الثانية ١٩٧٤) ص ٢٤٧ - ٢٧٠ .

(٢٦) السياسة الشرعية للاستاذ الشيخ خلاف ص ٣٢ . ويضيف إلى ما تقدم . - بصدد تلك الأحكام التي كفل بها الاسلام حرية أو حرمة الملكية - : « أن كل ما شرعه الله من التصرفات التي تفيد نقل ملكية العين أو منفعتها ، من بيع =

العكس ، فلقد حث على الحصول عليه ، وذلك دون أن يضع عليه حدا أعلى لا يجوز تجاوزه ، فمن الأحاديث التي ذكرها جميع كبار المحدثين (رواة الأحاديث) ما يذكر عن الصحابي الكبير سعد بن أبي وقاص حين استشار الرسول فيما يتصدق أو يوصى به من ماله بعد وفاته ، قال له الرسول : « الثلث ، والثلث كثير ، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » . (٢٧)

وبما يذكره غير القليل من كبار المحدثين أن الرسول كان يدعو الله بقوله : « اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى » . (٢٨)

ولقد كان بين كبار الصحابة من كان يستثمر أمواله في التجارة دون اعتراض من الرسول (مثل أبي بكر وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان) ، ويذكر عن هذين الصحابين الأخيرين أنهما كانا واسعي الثراء . (٢٩)

عدم تحديد حد أعلى للملكية : ويلاحظ أنه إذا لم يكن قد صدر في عهد الرسول تشريع (سواء عن طريق القرآن أو عن طريق السنة) يحدد للملكية حدا أعلى ، فإن مرد ذلك يرجع إلى أنه لم تكن هناك حاجة في عصره تدعو إلى مثل ذلك التحديد ، ولقد كان الرسول يبلغ أحكام الشريعة في مثل تلك المسألة وغيرها ، على فترات زمنية تبعا لما وقع في عهده من الحوادث ونزل من التوازل وحدث من الحاجات ، وعلى ذلك كانت الشريعة بقدر الحاجة وعلى وفق ما تتطلبه ،

== وإجاره وقرضه وغيره ، جعل أساس صحته ونفاذه حرية المتصرف ورضاه واختياره ، فالركن الأول لصحة المبادلات المالية التراضي .

(٢٧) الإسلام والنصرانية (الطبعة الثامنة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م) . للإمام محمد عبده ص ٧٠ بالهامش حيث يذكر أن هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن الأربعة .

(٢٨) « اشتراكية الإسلام » ، للإستاذ الدكتور الشيخ مصطفى السباعي ص ١٤٦

(٢٩) راجع « الملكية الفردية وتحديداتها في الإسلام » ، للإستاذ الكبير

الشيخ علي الخفيف ، بحث منشور بمجلة : الأزهر عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ -

نوفبر ١٩٦٤ ص ٤٧٦ ، وعدد جمادى الأولى (من تلك السنة) ص ٣٠٩ .

ولقد كانت الثروة العامة يومئذ المسلمين ضيقة الحدود ، قليلة المقدار في جملتها بالنسبة إلى ثراء غيرها من الأمم الأخرى المعاصرة لها . ولم يعرف من المهاجرين والانصار بالثراء سوى عدد قليل ، ومع هذا فقد كانت استجاباتهم لدواعي البذل والإنفاق في سبيل الله استجابة سريعة قوية كريمة ، فوجدنا مثلاً عثمان بن عفان يقرم بالإنفاق على جيش العسرة ، ووجدنا أبا بكر - حين حل القحط بأهل المدينة - يبادر بالنصدق عليهم بألف راحلة تجهته من الشام محملة بالبر والطعام (٣٠) .

ويلاحظ أخيراً أن الاسلام إذا لم يكن قد جاء بتحديد حد أعلى للثروة أو للدخل فإنه لم يأت بما يحول دون إجراء ذلك التحديد إذا تطلبت ضرورة أو مصلحة عامة وضع ذلك الحد الأعلى ، ومن ناحية أخرى فإن الاسلام قد جاء ببعض القيود على طريقة استعمال حق الملكية ، وعلى وجوه انفاق الثروة .

١ - قيود غير مباشرة على حرية الملكية - هذه القيود تشمل قيوداً أو فرائض على الانفاق (لا على التملك) وأحكاماً تهدف إلى الحيلولة دون تضخم الثروات ، ودون تركيز المال في أيدي طائفة بخاصة من الناس ، كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم ، (سورة الحشر الآية ٧) أي كي لا يكون مالا متداولاً بين الأغنياء وحدهم (٣١) .

(٣٠) راجع البحث السابق للأستاذ الشيخ علي الخفيف (المنشور بمجلة - الأزهري عدد جمادى الآخرة ١٣٨٤ هـ - ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ - حيث يضيف إلى ما تقدم : « وعلى مثال ذلك تروى لنا صدقات عديدة تصدق بها عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وطلحة بن عبد الله حتى أنهم كانوا يبرمون من كثرة أموالهم ، وإن المسارعة إلى الانفاق والبذل في سبيل الخير لم يكن من شأن الكثيرين وحدهم . بل كان ذلك أيضاً من المقلين منهم وفيهم نزل قوله تعالى : ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة أي فقر . »

(٣١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، للإمام ابن تيمية (الطبعة

الثالثة - ١٣٧٤ هـ - د ١٩٥٥ م) ص ٣٨ .

تلك القيود (أو الفرائض) تتمثل صورها فيما يلي :

- (أ) - تحريم كل من التبذير والتقتير (وكنز المال) . وفي ذلك يقول تعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (سورة التوبة ٣٤) . - وكذلك حرم الإسلام التبذير ووصف المبذرين بأنهم إخوان الشياطين وفرض الحجر عليهم (وقد وصفهم « بالسفهاء ») .

- (ب) - الزكاة (أو الصدقات) (٢٢) - وتعد الزكاة أحد أركان الإسلام ، كما تعد أحد أركان ما يطلق عليه في لغة العصر الحديث « التكافل الاجتماعي » ، ولقد جعلت لمستحقيها حقا لهم لا منته عليهم ، بمعنى أنه إذا امتنع المسلم القادر على أدائها كان للدولة جبايتها منه قهرا ، وبمعنى أن لكل فقير عاجز عن العمل ولم يكن له أحد من ذوي قرباه ممن تجب عليه نفقته ، الحق في الحصول على ما يحتاجه من النفقة من بيت المال (أى من الخزانة العامة للدولة) (٢٣)

- (ج) - نظام الارث والوصية - ويقيد نظام الإرث والوصية حرية المالك في تصرفاته في ملكه بعد مماته ، كما أنه يحول دون حصر الورثة بين أيدي فئة قليلة ، فالتشريع الخاص بالارث يشرك عددا كبيرا من أقرباء المتوفى في التركة ، فهو لا يحصر الارث في فئة قليلة كما تفعل بعض الشرائع الأخرى (٢٤) .

(٢٢) ويلاحظ أن الزكاة والصدقة كلمتان مترادفتان بمعنى واحد - راجع « الأحكام السلطانية » للباوردى (طبعة المكتبة العمومية بالقاهرة) ص ١٠٨ . على أن بعض الفقهاء - فيما يبدو لنا - يستعمل كلمة الصدقة بمعنى أعم من الزكاة ، لا كمرادف لها .

(٢٣) الأحكام السلطانية للباوردى ص ١٠٩ وما بعدها - وراجع « مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية » للاستاذ الدكتور محمد يوسف مونسى - نشر بمجلة منبر الإسلام ، عدد ربيع الأول ١٣٨٣ هـ . - أغسطس ١٩٦٢ ص ٥٥ . وراجع للاستاذ الشيخ محمد عرفه (عضو جماعة كبار العلماء) كتابه « الإسلام والشيوعية » ص ٤٧ .

(٢٤) وحسبنا أن نشير هنا إلى ما شهد به فيلسوف علم الاجتماع الدكتور =

حق الملكية في الاسلام غير مطلق . يعد حق الملكية في الاسلام بمثابة وظيفة اجتماعية ، فالمالك غير حر في استعمال حقه في الملكية وفق ما يملكه هواه ، إنما عليه أن يستعمله وفق ما تملكه مصلحة المجتمع ، أو ما تملكه مصلحته ولكن في غير إضرار بغيره ، وفي الحدود التي رسمها الله في القرآن .
واقعد عبر القرآن عن هذه النظرة إلى الملكية في غير قليل من آياته ، فالمال - على حد تعبير هذه الآيات - هو مال الله - لله ملك السموات والأرض ، و آتوهم من مال الله الذي آتاكم .

على أننا نجد في القرآن بعض آيات ينسب فيها المال إلى المجتمع ، والمعنى المقصود بهذه النسبة هو ذات المعنى الذي سبقت الإشارة إليه ، وهو أن المال يعد أداة لخدمة المجتمع ، كما في قوله تعالى : « ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما » ، فالأموال هنا هي أموال السفهاء (أى المبذرين) ، ولكن الله عبر عنها بقوله : « أموالكم » ، للدلالة على أنها جعلت أداة لصالح المجتمع كله وأن تصرف السفهاء فيها إنما يسيء إلى المجتمع كله .

ويلاحظ أن الله ينسب أحيانا المال لأصحابه ، كما في قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها » (٣٥) .

== جوستاف لوبون لنظام الإرث في الاسلام (وذلك في كتابه : « حضارة العرب » ، ترجمة الأستاذ محمد عادل زعير) حيث قال (ص ٤١٦) ما نصه : « ومبادئ المواريث التي نص عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف ، والشريعة الاسلامية منحت الزوجات - اللواتي يزعم البعض أن المسلمين لا يشارونهن بالمعروف - حقوقا في المواريث لا تجد مثيلا في قوانيننا » .
(٣٥) راجع « منهج القرآن في بناء المجتمع » ، للإستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت (طبعة ١٩٥٧) ص ٩٦ ، ٩٧ .

٢- قيود مباشرة على حرية (أو حق) الملكية في الإسلام : إذا كان حق الملكية في الإسلام غير مطلق فإن ذلك يعنى أنه مقيد . ولقد سبق لنا أن أشرنا في إيجاز إلى بعض تلك القيود غير المباشرة على حرية الملكية ، وهى تتمثل (أولا) فى قيود أو فرائض على الانفاق (لا على التملك) وتتمثل (ثانيا) فى قيود مباشرة على حرية الملكية وتشمل هذه القيود جواز نزع الملكية (أو التأميم) تطبيقاً لنص (فى القرآن أو السنة) أو نزولاً على حكم المصلحة أو الضرورة ، وتحريم الاحتكار ، والزام المالك باستثمار ملكه فى بعض الحالات .

اولا - حالة تطبيق النص . أما المساس بالملكية تطبيقاً لنص (فى القرآن أو السنة) فذلك هو الشأن فى الحالتين التاليتين :

(الحالة الاولى) - نجد فيها المساس بالملكية بناء على نص من القرآن : تلك هى حالة أولئك الذين يعملون على تخزين المال وحبسه دون انفاقه فى وجوه الخير أو الصالح العام ، فقد حرم الله ذلك فى القرآن ، وتوعد أولئك فى آخرتهم بالعذاب (وذلك فى الآية الكريمة : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم .. الخ » .

فللدولة بناء على هذا النص - فيما يرى بعض العلماء - أن تضع يدها على هذه الأموال (المحبوسة عن التعامل) لاستثمارها على أن تحفظ لصاحبها أصلها وقدرها من ربحها ، كما أن عليه أن يتحمل الخسارة (٣٦) .

(الحالة الثانية) - التى يجرى فيها ذلك المساس بالملكية ، بل يجرى فيها انتزاعها ، بناء على نص من السنة فهى المعروفة « بالهوى » - وقد ورد عن الرسول قوله : « لا حى إلا لله ورسوله » (٣٧) .

(٣٦) راجع « روح الدين الإسلامى » ، (الطبعة الخامسة ١٩٦٢) للأستاذ الشيخ عفيف طيارة (وقد راجعته هيئة من علماء الأزهر) ص ٢٠١ .

(٣٧) رواه البخارى (ج ٣ ص ١١٣) ، وأبو داود (ج ٣ ص ١٤٦) وكان ذلك نقلاً عن كتاب « الأموال » للإمام أبى عبيد (المتوفى ٢٢٤ هـ) صححه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقى (من علماء الأزهر) طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة عام ١٣٥٣ هـ . ص ٢٩٤ .

والمقصود « بالحصى » هو انتزاع جزء من الأرض من ملكية أصحابها لتكون مرعى عاما ، والقول بأنه « لله ورسوله » يقصد به أنه لمنفعة عامة . فالحصى هو صورة من صور التأميم (٣٨) .

ثانياً — « المصلحة » والضرورة

الالتجاء إلى التأميم أو نزع الملكية الفردية نزولاً على حكم الضرورة هو من الأمور البينة التي لا يعوزها بيان ، فمن المبادئ الشرعية الشهيرة المعروفة : « الضرورات تبيح المحظورات » ، وقد أشار إلى هذا المبدأ قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

المصلحة التي ترتفع إلى مرتبة « الضرورة » أو (المصلحة الضرورية) هي - كما يعرفها الامام الغزالي - تلك المصلحة التي تعمل على « المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة : هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلمهم ولسلمهم ومالهم » (٣٩) .

وليست فحسب المصلحة التي ترتفع إلى مرتبة الضرورة هي التي تبيح الالتجاء إلى نزع الملكية أو تأميمها ، وإنما كذلك المصلحة التي لا ترتفع إلى تلك المرتبة (مرتبة الضرورة) ، وإنما ترتفع فحسب إلى مرتبة ما يطلق عليها « المصالح الحاجية » .

(٣٨) ولقد كان الحصى معروفاً في عهد الرسول وفي عهد خلافة عمر ، والامام (كما يقول أبو عبيد) أن يحصى كما حصى الرسول وعمر . - راجع « الأموال » لأبي عبيد (المرجع السابق) ص ٣٠٠ ، والاحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٨ - ١٨٠ .

ويلاحظ أن المقصود « بالامام » هنا هو الخليفة أو رئيس الدولة .

(٣٩) ثم نجد يقول : إن هذه الأصول الخمسة حفظها واقع في مرتبة الضرورات ، فهي أقوى المراتب في المصالح ، - راجع « المستأصفي من علم الأصول » للامام الغزالي ج ١ ص ١٤٠ .

المصالح الحاجية - هي التي يعبر عنها المبدأ المعروف بمبدأ « نفي الحرج » وهي تلك المصالح التي لا يكون الحكم الشرعي بصدددها من أجل العمل على حصول الناس على مصلحة من تلك المصالح الخمس (التي تعتبر مقصود الشرع) أو على المحافظة عليها . وإنما من أجل دفع المشقة أو الحرج عنهم .

وبما تجدر ملاحظته أن ما يقصد هنا ليست كل مشقة ، فليس ثمة تكليف لا ينطوي على جانب من المشقة (كالصوم والحج) ولكنها مشقة محتملة ، وإنما المقصود بالمشقة المقتضية للتخفيف في الأحكام هي المشقة غير المعتادة ، أما المشقة المعتادة فلا تكون سبباً للتخفيف .

فالمشقة نوعان : (أولها) : مشقة معتادة يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها ، وهذه يمكن التكليف فيها والمواظدة عليها (كالصوم والحج) وليست سبباً للتخفيف (أي ليست سبباً لتطبيق مبدأ نفي الحرج) .

(وثانيتهما) مشقة غير معتادة أي مشقة شديدة لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها إلا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدي فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال . أو العجز المطلق عن الأداء (٤٠) .

ودفعاً لتلك المشقة غير المعتادة (أي دفعاً للحرج) شرعت الرخص المخففة كإباحة الفطر في رمضان للمريض .

وقد أشار القرآن إلى هذا المبدأ (مبدأ نفي الحرج) في الآيتين الشهيرتين : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

إن هذين النصين (أي نص الآيتين) - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى المراغي - يجب أن تبقى سيطرتهم تامة على جميع التشريع الإسلامي . فإذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل من شأنه أن يؤدي

(٤٠) راجع « نظرية الضرورة الشرعية - مقارنة مع القانون الوضعي » للدكتور وهبه الزحيلي (أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة دمشق) رسالة دكتوراه طبعت بدمشق عام ١٩٦٩ ص ١٩٣ حيث يشير كرجع إلى « الموافقات » للشاطبي ج ٢ ص ١٥٦ و ١٢٨ وإلى غيره من المراجع .

إلى الوقوع في الحرج كان واجبا - كما يقول - ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، وإنما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفي الحرج (٤١) .

ومن الأمور المتفق عليها بين علماء الشريعة أن الأحكام الشرعية - في ميدان المعاملات - إنما تهدف إلى تحقيق مصالح الناس (٤٢) .

تعويض عادل . كما يشترط - في حالة التأميم أو نزع الملكية - أن يعرض من نزع ملكيتهم (أو جرى تأميمها) تعويضا عادلا ، فالتعويض العادل هو ما تقضى به مبادئ العدالة ، والمساواة (في التكاليف العامة) بين الأفراد ، وذلك هو ما فعله عمر بن الخطاب حين اضطر إلى نزع ملكية بعض الدور من أجل العمل على توسعة المسجد الحرام ، اذ سلم أصحابها قيمتها (٤٣) ،

(٤١) د الاجتهاد في الاسلام ، للأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى

ص ٥١ .

ونذكر عادة إلى جانب هاتين الآيتين - للدلالة على مبدأ نفي الحرج - آيات أخرى منها الآية : يريد الله أن يخفف عنكم ، (سورة النساء : الآية ٢٨) ، والآية : لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، (سورة البقرة : الآية ٢٨٦) .

راجع فيما تقدم : علم أصول الفقه للأستاذ الشيخ خلاف ص ٢٨٩ ، ود ابن حزم ، للأستاذ الشيخ أبو زهرة (طبعة ١٩٥٤) ص ٣٤٧ .

(٤٢) يقول الامام ابن تيمية : « إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو على الاباحة أو التحريم ، فلي نظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فان كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فانه يستحيل على الشارع الأمر به أو اباحته ، بل يقطع أن الشارع يحرمه ، لاسيما اذا كان مفضيا إلى ما يخفضه الله ورسوله . »

راجع مجلة المنار للسيد محمد رشيد رضا المجلد ٩ ص ٧٥٩ بالهامش .

(٤٣) راجع بحث الأستاذ الشيخ على الخفيف (السابق الإشارة إليه) بمجلة

الازهر عدد طفر ١٣٨٤ هـ - يولييه ١٩٦٤ ص ١٨٠ ، وراجع « اشتراكية

الاسلام » (الطبعة الثانية) للأستاذ الدكتور مصطفى السباعي ص ١٣٨ ، حيث =

الخلاصة - بما تقدم يتبين أن الماركسية (أو الشيوعية) - كما يقول بحق العالم الجليل الامام الاكبر الدكتور عبد الحليم محمود - «تعارض جذريا مع الاسلام» (٤٤) - فيما يتعلق بحق (أو حرية) الملكية . فبينما نجد الاسلام يبيح الحرية الخاصة لوسائل انتاج الثروة (كالارض والمصانع ، والمباني السكنية المؤجرة كالعمارات الخ) إذا بنا نجد الماركسية تحرمها لأنها تتعارض مع مبدأ اشتراكية الملكية . وهذا المبدأ - كما قدمنا - هو جوهر مذهب ماركس - فالاسلام ينبذ مبدأ البناء الملكية الخاصة لوسائل إنتاج الثروة ، (ونزع الملكية) كمبدأ تتطلبه حتمية الحل الاشتراكي فيما يدلنا البحث العلمي لحركة تطور التاريخ (كما يقول مذهب ماركس) . ولقد سبق لنا أن بينا كيف أن يد التاريخ قد وجهت صفعه قوية على وجه تلك الحتمية ، فكذبتها تكذيبا ، وكفى بالتاريخ حسيا ورقيا .

- وبينما نجد الاسلام يقرر تعويض المالك الذي تنزع ملكيته تعويضا عادلا كما تقضى بذلك مبادئ العدالة والمساواة بين الافراد (امام التكاليف العامة)
إذا بنا نجد من تنزع (أو تؤمم) ملكياتهم - في الدول الماركسية - إما أنهم ينالون مجرد تعويض رمزي أو صوري لا يكاد يكفي لمعيشتهم وذويهم إلا عيش الكفاف ، وإما أنهم لا يتلقون من التعويض شيئا . وإنما يلقون في السجون والمعتقلات ، باعتبارهم - على حد التعبير الماركسي - من « أعداء الشعب » ، ولا حرية لأعداء الشعب ، وهذا هو الأمر الغالب ، فهو الذي حدث فعلا في روسيا وفي غالبية دول الكتلة الشيوعية (١٠) وإن كنا لنجد (في بعض البلاد

== يقول : د اذا لجأت الدولة الى التأميم لضرورة اجتماعية وجب عليها أن تعوض
من انتزعت ملكيتهم تعويضاً عادلاً اذا كانت ملكيتهم لذلك المال عن طريق
مشروع . .

(٤٤) راجع : الاسلام والشيوعية ، للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ص ٣٧ وما بعدها .

(٤٥) : راجع فابر Fabre : ونظريه الديموقراطيات الشعبية ، طبع بباريس

النامية أى المتخلفة) بعض هؤلاء المنكوبين ممن كانوا لشهضة بلادهم ومجدها فى مقدمة الناهضين ، ومن أدوا كبير الخدمات للشعب بادخالهم فى البلاد صناعة جديدة من أهم الصناعات لم تكن معروفة فيها من قبل ، ففتحوا بذلك أبواب الرزق لآلاف من العمال العاطلين ونهضوا بالمركز الاقتصادى لبلادهم ، أو أنها كانت صناعة فى بلادهم معروفة ، ولكنها كانت على الأجانب موقوفة . وهذا هو ما شهدناه - فى كثير من الأسف بل والالم فى بعض الدول الاسلاميه العربيه التى تأثرت حينما بالماركسيه ، تأثرا تجلى فى موقف حكامها إزاء مبدأ حرية المملكه ، وذلك رغم أنهم كانوا يصرخون بأنهم بالماركسيه لا يؤمنون . ولكن يجب ألا يفرقنا أن التصريحات الرسميه يجب ألا يكون لها - لاسيما فى الميدان السياسى - سوى مكان ثانوى ، إذا كانت تلك التصريحات الرسميه تختلف مع التطبيق وما تجرى عليه الامور فى الحياه العمليه .

- ٤ -

دكتاتورية البروليتاريا - وكذلك لا يقر الاسلام الأخذ بفكرة أو مرحله «دكتاتورية البروليتاريا» التى تودع أعنة الحكم بمقتضاها بين أيدي الطبقة العامه صاحبه المصلحه - كما يقول الماركسيون - فى اقامه النظام الاشتراكى الماركسى .
وبما تجدر ملاحظته هنا أولا أن فكرة دكتاتورية البروليتاريا تعد من الافكار الاساسيه فى الماركسيه ، فهى - على حد تعبير بيان الحزب الشيوعى السوفيتى - «الأداة الرئيسيه فى بناء الاشتراكيه» (٤٦) ، ولو أن الواقع - كما

== وراجع «رأسمالية القرن العشرين» Twentieth Century Capitalism .
تأليف يوجين فارجا Varga ترجمه الأستاذ فؤاد بليح (١٩٦٧) ص ٦٠
حيث يقول بأن «الأرض صودرت فى روسيا دون تعويض ، والواقع أن ذلك لم يتم أيضا دون قتل أو نفي إلى أقاصى سيبيريا كما حدث فى عهد حكم الطاغية ستالين .

(٤٦) راجع «دراسات اللجنة المركزيه للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى بمناسبة العيد المئوى لميلاد لينين (٢٣/٤/١٩٧٠) - المرجع السابق ص ١٩ - =

قدمنا - أنها ليست هي البروليتاريا هي التي تقوم فعلا بمهام الحكم . فهذه الفكرة الماركسية الأساسية تتعارض بصورة أساسية كذلك مع مبادئ الحكم في الاسلام ، فأعنة الحكم في نظر الاسلام لا يصح أن تودع بين أيدي أصحاب المصلحة ، بل أيدي أصحاب الأهلية للقيام بمهمة الحكم : أصحاب المقدرة على حمل أعبائها ، من كانوا موضع الثقة والإكبار بين قومهم ، القادرين على إبداء رأي سليم قويم لدى الشورى ، فتلك المهمة هي أمانة لا يصح أن تودع إلا بين يدي أمينة ذات أهلية لأدائها . أولئك هم من يطلق عليهم - في الشرع الاسلامي - **« أولو الامر »** . وأولو الامر فريقان : (أ) أولو الامر الديني وهم المجتهدون وأهل الفتيا ، (ب) وأولو الامر الديني ، وهم المعروفون بأهل الحل والعقد ، الذين يجب أن تتوفر فيهم شروط معينة من حيث الدراية ، والخلق (وأهم سماته التقوى) (٤٧) .

على أن ماركس قد اعترف بعدم أهلية الطبقة العاملة (البروليتاريا) للقيام بمهمة الحكم على أثر التجربة التي قامت بها هذه الطبقة حين سيطرت على تلك الهيئة التي حكمت فرنسا - عقب حركة ثورية - لفترة قصيرة وعرفت في التاريخ باسم شهير وهو « كومونة باريس » La Commune de Paris (٤٨) .

== وراجع « كارل ماركس ، لجاوردي (المرجع السابق) ص ٢٧١ حيث يقول : « في عام ١٨٧٢ أكد ماركس أن استيلاء البروليتاريا على السلطة هو الشرط الضروري للانتقال إلى الاشتراكية . . وهو يعني بداية الاشتراكية الماركسية (٤٧) راجع الأحكام السلطانية للباوردي (المرجع السابق) ص ٥ ، و « المنهاج » للنووي شرح الرولى ج ٧ ص ١٢٠ ، والسلطات الثلاث في الاسلام للاستاذ الشيخ خلاف (منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد مارس ١٩٣٦) ص ٤٤٢ ، و « إغاثة اللهفان » للإمام ابن القيم (تحقيق الاستاذ محمد سيد كيلاني) طبعة ١٣٨١ هـ ؛ ١٩٦١ م . ج ٢ ص ٢٥٣ .

(٤٨) راجع جاوردي (المرجع السابق) ص ٢٧٣ حيث يقول : « أن تجربة « كومونة باريس » La Commune de Paris جاءت ماركس ==

وينبذ الاسلام بداهة تلك الصيغة الاستبدادية أو الدكتاتورية ، لنظام الحكم الماركسى كما تنبىء عن ذلك التسمية ذاتها (دكتاتورية البروليتاريا) . بل لقد وجدنا أخيراً بعض الأحزاب الشيوعية ذاتها فى بعض دول أوروبا الغربية (كما هو شأن الحزب الشيوعى الفرنسى والحزب الشيوعى الايطالى) تنبذ تلك الصيغة الدكتاتورية .

ولا يقر الإسلام وجهة النظر التى يذكرونها تبريراً لما يزاوله رجال الحكم فى تلك المرحلة (ذات الصيغة الابتدائية كما بينا ، لا الوقتية كما يدعون) من صنوف الاستبداد من « أن لهم أن يظلموا طبقة البورجوازية ، لأنها ظلمت من قبل الطبقة العاملة ، فالإسلام ينهى عن الظلم ويأمر بالعدل حتى ولو كان ضد أنفسنا ، وحتى فى معاملة الأعداء ، ويأمر بالرحمة حتى بالأعداء ، فقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » ، وقال : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا » (٤٩) ،

(ج) — مبدأ الصراع بين الطبقات — كما أن الاسلام يختلف اختلافاً جذرياً مع مبدأ الصراع بين الطبقات ، وما ينطوى عليه من بث روح العداء فيما بين فئات الشعب ، وتحريض الفقراء ضد الأغنياء والضعفاء ضد الأقوياء ، وإثارة روح الحقد والبغضاء فى نفوس أولئك ضد هؤلاء . إنما يأخذ الاسلام بمبدأ التكافل الاجتماعى ومعاونة الضعفاء ، والحث على الأخوة بروح التعاون والإخاء ، فقد قال تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

ومن مظاهر التعاون والإخاء أن الزكاة تعد فريضة شرعية ، وأن الأسرة تعد متعاونة فيما بينها : يطعم غنياً فقيرها ، ويعد ذلك حقاً يفرضه القانون

== يكتب عام ١٨٧٢ أنها أثبتت أن الطبقة العاملة لا تستطيع أن تستولى على آلة الدولة وأن تسيرها لصالحها . — ولا يفوتنا هنا أن نقرر ونكرر أن جارودى يعد أكبر فيلسوف ماركسى قرئى فى الوقت الحاضر .

(٤٩) « ولا يجرمنكم ، أى لا يحملكم . وشنآن قوم ، أى بغضهم وعداوتهم .

ويطبقه القضاء ، ولين مجرد واجب ديني ، إذ أن القضاء يطبق النظام الذي قرره الاسلام فيما يتعلق بنفقات الأقارب الفقراء العاجزين عن الكسب. والواقع أن مما تمتاز به الشريعة الإسلامية عنايتها البالغة بالرحمة حتى كأنما كانت هي رسالة الإسلام ، فلقد خاطب الله رسوله الكريم بقوله : « وما أرسلناك إلا رحمة بالعالمين » (٥٠) .

والاسلام يحث على التصدق سواء كان المتصدق عليهم من المسلمين أو غير المسلمين ، فقد قال تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » - ولم يكن الأسير يؤمئذ إلا أحد المشركين ، كما كان المسامون في عصر الرسول يتصدقون على الرهبان (٥١) .

(٥٠) لزيادة التفصيل راجع للامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود مؤلفه « منهج الإصلاح الإسلامی » ص ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٥ - وراجع للاستاذ الكبير الشيخ محمد أبو زهرة مؤلفه « تنظيم الإسلام للمجتمع » (طبع عام ١٩٦٥) ص ١٤١ ، ١٤٧ وما بعدها ، و ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٥١) « الأموال » (المرجع السابق) للامام أبي غنيد ص ٦٠٣ وما بعدها - والاحكام السلطانية ، للباوردي ص ١١٧ .

الاتحاد السوفيتي والدين

تمهيد - أما وقد انتهينا من بيان موقف الماركسية من الدين ، وموقف الدين (وبخاصة الاسلام) منها فإننا ننتقل إلى الإشارة - في وجزء من العبارة - مجرد إشارة إلى موقف الاتحاد السوفيتي - باعتباره أكبر وأول دولة ماركسية - من الدين . ونحن أقول أني سأوجز الكلام في هذا المقام فأنما أقول وأفعل ذلك كارها ومكرها (٥٢) .

ملحوظات - ويجدر بنا هنا أن نبدي الملاحظات التالية :

أولا - نجد الدستور السوفيتي ينص على حرية الدعاية للاديذية - والاتحاد السوفيتي مذهب الرسمي - كما هو معلوم - الماركسية (أو الماركسية - اللينينية ، أي الماركسية كما فسرهما لينين) وهي - كما بينا - ذات صبغة الحادية أي لاديذية ، فذلك النص يعد صورة من صور تطبيق ذلك المذهب .

وكان طبيعيا إذا أن يقوم رجال الثورة الروسية الشيوعية - منذ بداية عهدهم بالحكم - باتباع سياسة الاضطهاد لرجال الدين لاسيما بعدما بدا منهم من العطف نحو جيوش انصار القيصرية في الحرب الاهلية التي نشبت ما بين عامي ١٩١٨ و ١٩٢١ عقب تولية البلاشفة (رجال الثورة الروسية) زمام الحكم .

ثانيا : ولكن موقف الحكومة الروسية ازاء رجال الدين (الكنيسة الارثوذكسية) قد تغير ابان الحرب العالمية الثانية . ويرجع ذلك التغير إلى أسباب ثلاثة : (الاول) ما بذله رجال الدين من مجهود محمود في بذل المساعدات للجيش حين قام هتلر بغزو الاراضي الروسية ، و (الثاني) اتجاه الاتحاد السوفيتي إلى التقرب من دول الديموقراطيات الغربية (المسيحية) حليفته ابان تلك الحرب . (والثالث) هو ما كانت الحكومة الروسية قد تبنيته - قبيل تلك الحرب العالمية -

(٥٢) ومرد ذلك إلى اضطراري إلى الانتهاء من الكتاب واثمام طبعه بالاسكندرية قبل عودتي إلى السودان للقيام بمهمتي العلمية بجامعة أم درمان الإسلامية .

من أن الدعاية اللادينية لم تنجح في القضاء على الدعوة الدينية ، فأوقفت حركة إغلاق الكنائس (٥٣).

لذلك كله وجدنا حكومة الاتحاد السوفيتي قد قررت في فبراير ١٩٤٥ انتخاب بطريرك للكنيسة الروسية الارثوذكسية .

ثالثا : كان الدستوران السوفيتيان (دستور ١٩١٨ ، ودستور ١٩٢٤) يقضيان بحرمان رجال الدين والملاك السابقين من حقوقهم السياسية ، فلم يكن لهم حق الانتخاب ولا عضوية الهيئات النيابية .

ولكن حين صدر الدستور السوفيتي لعام ١٩٣٦ (وهو الدستور الذي لا يزال قائما حتى اليوم) وجدناه قد عدل عن فكرة حرمان طبقتي المللك السابقين ورجال الدين من حقوقهم السياسية ، وذلك لأن رجال الثورة الروسية الماركسية (الذين كان يطلق عليهم البلاشفة) (٥٤) اعتقدوا في ذلك الحين أنه قد تم لهم القضاء على ما كان لهاتين الطبقتين من قوة ونفوذ (٥٥).

(٥٣) ولقد كانت بداية أعمال الثورة الشيوعية أن صدر قانون فبراير ١٩١٨ الذي تقرر بمقتضاه فصل الدين عن الدولة ، وإلغاء القسم بالدين ، وتحريم التعليم الديني في كافة الهيئات والمنشآت ، وإباحة تعليم الدين للمواطنين فرادى ، وأن أملاك الكنائس والهيئات الدينية تعتبر ملكاً للشعب (أى للدولة) .

(٥٤) كلمة بلشفي : هذه الكلمة مشتقة من الكلمة الروسية Bolebo ومعناها الأغلبية ، وقد أطلق على الحزب الذي يتزعمه لينين ، الحزب البلشفي ، أى صاحب الأغلبية ، وقد أطلقت هذه التسمية على الفريق الذي يتزعمه لينين أعضاء حزب العمال الاشتراكي . وبياننا لذلك نقول أن هذا الحزب عقد عام ١٩٠٣ مؤتمره الثاني في بروكسل ثم لندن ، وقد حدث أن تبين خلال ما دار فيه من مناقشات نزعتان مختلفتان : فكان هناك فريق على رأسه لينين يرى استخدام العنف لتحقيق أهداف الحزب ، أما الفريق الآخر فقد كان يرى بالعكس الأخذ بالوسائل السياسية السلمية واتباع سنة التدرج لتحقيق الدولة الاشتراكية . وقد كان لينين وجماعته هم أصحاب الأغلبية في ذلك الخلاف ، لذلك أطلق عليهم «البلاشفيك» ، أما معارضوهم فقد أطلق عليهم «المنشفيك» ، أى أصحاب الأقلية .

(٥٥) لزيادة التفصيل راجع فيما تقدم كتابنا «الأنظمة السياسية والمبادئ»

رابعاً : ويلاحظ أنه يشترط في عضو الحزب الشيوعي السوفييتي أن يكون مؤمناً بالماركسية بل وعميق الإيمان ، وأن هذا يعني ألا يكون مؤمناً بدين من الأديان ، فبإحدى ماركس أصبحت وحدهما لديهم العقيدة الوحيدة التي يجب اعتناقها .

وهذا الحزب هو الذي يتولى قيادة الدولة ، على حد تعبير ستالين ولقد أقر الدستور السوفييتي بهذا المركز للحزب ، فالقرارات الهامة المتعلقة بالشئون السياسية والاقتصادية إنما تتخذ بواسطة اللجنة المركزية للحزب ومجلس الوزراء مجتمعين .

والحزب هو الذي يرشح للإنتخاب لعضوية مختلف المجالس (السوفييت) ، بل هو الذي - من الناحية الواقعية - ينتخبهم فعلاً . ويلاحظ أن غالبية النواب أعضاء في الحزب الشيوعي (٥٦) .

== الدستورية العامة ، (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥١٧ - ٥١٩ ، والمراجع المشار إليها فيه بصفحة ٥٠٠ .

(٥٦) راجع « السلطة السوفيتية » Le Pouvoir Soviétique مؤلفه H. chambre (المرجع السابق) ص ١٣ ، ١٤ ، ٣٦ - ٣٩ ، ٨٨ .

خاتمة

نختتم هذا الكتاب بكلمتين موجزتين عن مسألتين هامتين :

الاولى : نجيب فيها على السؤال الذى كثيراً ما تردّد على الألسنة في هذه الأيام ، وكثيراً ما تناولته في الصحف الأعلام ، وهو هل يمكن الجمع بين الماركسية والدين ، أو بعبارة أخرى هل يمكن للماركسى ألا يكون ملحداً ؟

والثانية : هل يأخذ الإسلام بالاشتراكية ؟

المسألة الاولى : مسألة الجمع بين الماركسية والدين :

يتساءل الكثيرون ومنهم بعض المفكرين : هل يمكن الجمع بين الماركسية والدين ؟ .

للإجابة على هذا السؤال يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الاعتبارات التالية :

اولاً : أن من الأمور البينة التى أصبحت لايعوزها بيان ، ولايصح أن تكون بحال موضع رية أو مناقشة وجدال هو أن الماركسية ذات صبغة الحادية ، سواء فى ايدىولوجيتها (أى فى فلسفة مذهبها) أو فى أهم مبادئها ونظرياتها ، أو فى تطبيقاتها (١).

ثانياً : ومن الأمور المعروفة كذلك أن ثمة غير قليل من الماركسيين - لاسيما فى هذا العصر - قد أعرضوا عن الماركسية بل واعترضوا عليها فى بعض مبادئها ونظرياتها ومع ذلك فإنهم كانوا لا يزالون يعدون من الماركسيين ، بل وبعضهم كان من زعمائها ، وإن كنا نجد بعض هؤلاء قد وصفهم الماركسيون بالمتحرفين .

ذلك كان مثلاً شأن المدرسة الماركسية الحديثة ، (وأبرز أعضائها برنشتاين) فقد عارضت ماركس بصدد نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الاقتصادى أو

(١) راجع ما سبق لنا ذكره بهذا الصدد

المادى للتاريخ) ، وكما كان شأن الزعيم الماركسى لينين بصدد السياسة الاقتصادية الجديدة ، التى اتبعها ابان حكمه فيما بين عامى ١٩١٨ و ١٩٢١ ، والتى اعترف - كما قدمنا - أنها ليست من الاشتراكية (٢) وكما كان شأن ستالين الذى لم يأخذ فى حكمه ببعض المبادئ الماركسية (كبداى السلطة الجماعية ، وبحرية النقد) ، وكما هو شأن كل من الحزب الشيوعى الفرنسى والحزب الشيوعى الايطالى حين أعلن كل منهما هذا العام (١٩٧٦) أنه عدل عن الاخذ بمبدأ دكتاتورية البروليتاريا ، رغم أنها تعد - كما ذكر ماركس - الاداة الرئيسية لتحقيق الاشتراكية .

ومع ذلك فلم يستطع أحد الادعاء بأن هذين الحزبين أو أولئك القادة والزعماء قد انقلبوا إلى غير ماركسيين ، وكل ما حدث أن بعضهم (مثل برنشتاين) عد فى عداد المنحرفين ، ولقد اتهم كل من ستالين وخروشيف بالانحراف ، وكان القادة الصينيون هم الذين اتهموا خروشيف بهذه التهمة .
ثالثا - إذا كان الأمر - كما قدمنا - أفلا يصح إذا أن يقال أن مجرد الخروج على تلك الصيغة الإلحادية للماركسية - التى تتمثل فى نظرية أو فكرة المادية ، - (أى أن الإيمان بدين من الأديان) لا ينبى عن الفرد اعتباره ماركسيا طالما كان يعتقد المبادئ والنظريات الماركسية الأخرى ؟ بعبارة أخرى ألا يصح أن يقال أنه يمكن الجمع بين الماركسية والإيمان بحيث يكتفى باتهام المسلم مثلا بأنه مسلم ومنحرف ، واتهام الماركسى بأنه ماركسى ومنحرف ، أسوة بأولئك الماركسيين المنحرفين ، الذين سبقت الإشارة إليهم ؟

لا ننكر أننا ترددنا فى أمر الإجابة على هذا السؤال حينما على أننا بعد قليل من أعمال البحث والدرس ، وغير قليل من أعمال الفكر لم نتردد فى الإجابة على هذا السؤال نفياً ، والواقع أن الجمع بين الإثنين هو أمر إذا كان ، فهو بما لا يحوز أن يكون . .

(٢) عما تجدر ملاحظته أن القادة أو الكتاب الماركسيين حين يتحدثون عن الاشتراكية ، فانما يقصدون الاشتراكية الماركسية .

فالأساس الفلسفي للماركسية يكن - كما قدمنا - في نظرية « المادية الجدلية »
(أو الديالكتيكية) ، وفكرة « المادية » (التي نجد لها كذلك في نظرية « المادية
التاريخية ») هي - كما بينا - ذات صبغة إلحادية لأنها تنكر وجود الخالق (٣) .
ثم أن أهم نظريات ومبادئ الماركسية : مثل مبدأ « اشتراكية الملكية » ،
ونظرية الصراع بين الطبقات ، ومبدأ « دكتاتورية البروليتاريا » تتعارض - كما بينا -
تعارضاً جذرياً مع الدين ، وبخاصة مع مبادئ الإسلام وروحه .
الواقع - كما يقول أحد المفكرين والباحثين الغربيين - « أن الماركسية
كلها يتضمنها في الواقع النقد الموجه إلى الدين » .

(Tout Le marxisme est, en effet, impliqué dans la critique
de La religion).

و « أن التيارين - تيار الإلحاد وتيار الاشتراكية - يمزجان ذواتهما لدى
ماركس » (٤) .

فالإلحاد - بالنسبة للماركسية ليس فحشاً مجرد جزء من أجزائها بحيث
يصح للماركسي أن ينبذه نبذاً ، ثم يأخذ بقية الأجزاء أخذاً ، ثم يظل مع ذلك
ورغم ذلك ماركسياً كما كان ، و « مؤمناً » بغيره الإيمان ، أو إذا نحن عاملناه في
شيء من الشدة أو في غير لين قلنا أنه أحد أولئك الماركسيين « المنحرفين » ،
الذين سبقت الإشارة إلى بعضهم ، أو أحد المؤمنين « المنحرفين » الذين لا نعرف
منهم حتى اليوم بعضاً . ذلك أن الإلحاد بالنسبة للماركسية ليس أحد أجزائها أو
نظرياتها ، إنما هو جوهرها وعقيدها ، هو الأساس الفلسفي لبنائها ، وهو الدم
الذي يسري في جثمانها وكيانها .

ومن الأمور التي يعلمها الكثيرون أن الفيلسوف الماركسي الفرنسي جارودي

(٣) راجع ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) راجع « الماركسية والإنسانية » مؤلفه بيير بيجو P. Bigo (طبع

بباريس عام ١٩٦١) ص ١٤٦ ، ١٤٨ . والكتاب حصل على جائزة العلوم
السياسية .

حين حضر إلى مصر في أواخر عام ١٩٦٩. وألقى بعض محاضرات عامة عن « الاشتراكية والإسلام » وغيرها كان في محاضراته يدعو إلى الأخذ بفكرته عن إمكان التوفيق بين الماركسية والإسلام ، وإذا به حين عاد إلى فرنسا وجدناه يلقى من الحزب الشيوعي الفرنسي - فيما أذاعته بعض وكالات الأنباء العالمية - لدى عودته إستنكاراً لدعوته ، وذلك رغم أنه يشفع له في تلك الفكرة أو الدعوة « مآرب أخرى » يعتقد أنها تخدم الماركسية وتبهد سبل انتشارها .

رابعاً - من الأمور المعروفة أن الدين يعد - لا سيما في الدول الإسلامية - أكبر عقبة تحول دون انتشار الشيوعية (٥) .

وهو لا يزال يعد في البلاد الغربية من العقبات الكبرى في سبيل انتشارها . ولقد كان - كما هو معروف - العامل الأكبر من عوامل أو أسباب انتصار الحزب الكاثوليكي الإيطالي على الحزب الشيوعي الإيطالي في الانتخابات النيابية الأخيرة التي جرت هذا العام (١٩٧٦) .

لذلك كله لم يكن إذاً عجباً أن نجد إحدى الحملات التي أشاها الشيوعيون بعنوان : « العلم والدين » (وهي تنطق بالرأى الرسمي للماركسية) قد ورد بها ما نصه :

« لقد أدركنا في الاتحاد السوفيتي منذ البدء خطورة بقاء الميراث الديني على حاله في المجتمعات السوفيتية ، مسيحية أو إسلامية » .

« وفي بعض النظم الماركسية الجديدة نجد جماعات من أصحاب المسؤوليات ،

(٥) ولعل مما يصح أن يعد من الأدلة الشاهدة على ذلك أن نذكر أن الخبراء الروس حين كانت مصر تستعين بهم (قبل حرب أكتوبر ٧٣ المجيدة) في قواتنا المسلحة كانت روسيا تستعين بهم في الوقت ذاته لمعرفة مدى أثر الدين الإسلامي في نفوس أفراد الشعب المصري ، ومدى تأثيرهم واستمساكهم به وكان أولئك الخبراء يبدون من العناية والاهتمام بهذه المهمة ذات الصبغة الدينية أكثر مما يعنون بمهمتهم الأصلية ذات الصبغة الفنية العسكرية . بذلك ما تعلمه علم اليقين من بعض أبنائنا وإخواننا من الضباط المخلصين الصادقين .

وهم ماركسيون فكرياً وقناعاً، يمارسون الفروض الدينية علانية ويشجعونها ، ولكنهم يفعلون ذلك للسيطرة على زمام المعامل الدينية لئلا تتحداهم ، أو ترى مرحلة التحول الماركسي مرحلة قاسية .

« ونحن في الإتحاد السوفييتي لجأنا إلى هذا الأسلوب أيضاً في مناطقنا الإسلامية ، كما يلجأ إليه بعض أقطاب الحزب الشيوعي في إيطاليا (الكاثوليكية) ، « ففي مثل هذه المناطق الإسلامية وجدنا أن ممارسة الطليعة الماركسية للفروض الدينية ، يستلزمنا كثيراً على مرحلة التحول الاشتراكي هناك ، لأن العبادة العلنية في الوسط الإسلامي تعبر عن احترام الطليعة الماركسية للمشاعر المحلية ، وبالتالي تنزع هذه الطليعة من هذا الوسط الإسلامي الاحترام والطاعة للقيادة الماركسية » (٦) .

ونلاحظ أنهم هناك يعنون بأمر الدعاية والتحول الاشتراكي والتجارب السياسية والمذهبي في المناطق الإسلامية القليلة بل الضئيلة دون المناطق المسيحية (الأرثوذكسية) وهي تكون الغالبية الهائلة الساحقة سواء من حيث مساحة أراضيها أو تعداد قاطنيها ، الأمر الذي يدلنا على أن الإسلام هناك يعدونه أعرق وأعلى على النفوس سلطاناً ، وأنه يعد إذا - أمام تيار الماركسية - سداً أقوى وأعلى بنياناً .

سياسة خداع : إذا كانت سياسة الخداع بين الدول - أي في ميدان السياسة الخارجية - تعد منذ القدم أمراً معروفاً بل ومألوفاً ولا تعد - مع شديد الأسف - في عداد النقائص (اللهم إلا ما ندر منها) ، إلا أن الأمر غير ذلك في الميدان الداخلي ، وفيما يتعلق بأنظمة الدولة .

فاذا نحن نظرنا إلى الميدان الداخلي وإلى الأنظمة الماركسية وتطبيقاتها في الإتحاد السوفييتي فأننا نشهد سياسة الخداع تراجي صورتها في غير قليل من المواضع ، وحسبنا أن نذكر منها ما يلي :

(٦) كان ذلك مما ورد في كتاب « الإسلام والشيوعية » للامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود (١٩٧٦) ص ٢٩ ، ٣٠ .

(أ) نخدم يفخرون هناك بأنهم يسمحون بحرية النقد وما يسمونه « النقد الذاتي » ، ويعدون ذلك دليلاً في مقدمة دلائل الحرية .

والواقع أن هذه الحرية محدودة في نطاق ضيق وفي أمور ذات صبغة ثانوية فحرية النقد لا يجوز أن تتناول السياسة العامة للحكومة ولا مذهب ماركس ولا الزعماء ، وإلا عد الناقد خائناً .

إن النقد يجب أن يكون « بناء » ، وهم يقصدون بذلك أن يكون مقبولا في أعين الهيئات الحكومية . والواقع أن النقد والنقد - الذاتي ما هما إلا بمثابة « صمام الأمان » الذي يؤدي إلى التخفيف من أثر الضغط المعروف في الاتحاد السوفييتي ، وذلك بتوجيه القوى المتدمرة والطاقات المدمرة ، نحو أهداف ذات أهمية ثانوية (٧) .

(ب) — كما أن مواضع فخرهم هناك أنه بينما لا يستطيع امتلاك كبريات الصحف في الديمقراطيات الغربية — كما يقولون — سوى كبار الرأسماليين ، فإن الدستور السوفييتي يكفل للمواطنين بحرية إصدار الصحف كما أن الدستور يكفل « وضع كل ما يلزم لإصدارها (من ورق ومطابع وأبنية الخ ، تحت تصرف الجماعات » . ولكن يلاحظ أن هذا الحق لم يقرر للأفراد ، وإنما تقرر للجماعات ، وهذه لا تستطيع بداهة أن تزاوّل فعلاً هذا الحق إلا بموافقة هيئات الحكم ، ثم أن الصحافة هناك « مسيرة لا بخيرة » . والكتاب السوفييت لا ينكرون هذا الاتهام (٨) .

(ج) — وكذلك كان خداعاً ما سبقت لنا الإشارة إليه من أمر تلك

(٧) راجع « السلطة الثانوية » ، Le Pouvoir Soviétique (المرجع السابق) ص ١٣ ، ١٤ .

(٨) راجع في ذلك كتابنا « الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة » (طبعة ١٩٥٨) ص ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، أو راجع موضوع « حقوق (أو حريات) المواطنين » في الاتحاد السوفييتي وذلك في مؤلفنا « القانون الدستوري والأنظمة السياسية » في أية طبعة من طبعاته الست .

الاعلانات التي صدرت هناك بانتهاء مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ومن أمر ذلك البيان الذي أصدره المؤتمر الثاني والعشرون للحزب الشيوعي السوفييتي في عام ١٩٦١ بتسمية « الدولة الجديدة » دولة « كل الشعب » .

وقد بينا أن حقيقة الأمر وراء ذلك كله إنما كانت مجرد الرغبة في الرد على حملة النقد التي يوجهها المفكرون الغربيون إلى النظام السوفييتي من أنه لا يزال يأخذ بدكتاتورية البروليتاريا رغم أن الدولة أعلنت رسمياً القضاء على الطبقات المستغلة لبلادها .

ظاهرة الخداع في ادعاء اعتناق الإسلام :

إن ظاهرة الخداع واستغلال الدين من أجل تحقيق أهداف سياسية أو مطامع شخصية هي ظاهرة معروفة منذ أقدم عصور التاريخ (١٠) .

وسنقتصر هنا على الكلام عن ظاهرة الخداع في ادعاء جماعات من اليهود اعتناق الإسلام من أجل تحقيق أهدافهم في ميدان الفساد والهدم . نذكر في هذا المقام الأمثلة التالية :

١ - وضع الأحاديث - يذكر عن بعض كبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، أو بعبارة أصح : الذين ادعوا الإسلام ، مثل عبد الله بن سلام (المتوفى عام ٤٠ هـ) وكعب الأحمري وعبد الله بن سبأ أن اهتمامهم كان موجهاً إلى زوايا الحديث ، ولقد كان ينظر إلى ما يروونه من الأحاديث نظرة ارتياب لما عرف عنهم من وضع الأحاديث غير الصحيحة ولسببها كذباً إلى الرسول . وكان هدف هؤلاء الادعاء - على حد تعبير العالم الجليل الأستاذ الشيخ أبو زهرة « أن يفسدوا على المسلمين أمور دينهم » (١١) .

(١٠) راجع - في استغلال الدين في العصور القديمة كتابنا « أزمة الفكر السياسي الإسلامي » (الطبعة الأولى) ص ٨٥ - ٩٧ ، أو الطبعة الثانية

(١١) راجع تاريخ المذاهب الإسلامية للأستاذ الشيخ أبو زهرة . ج ١

٢ - الفتنة في عهد خلافة عثمان - كان في مقدمة العاملين على إثارة الفتنة بين المسلمين وتآليبهم على الخليفة عثمان بن عفان تلك الطوائف التي اعتنقت الإسلام ظاهراً لا باطناً ، وقد أخذ هؤلاء يذكرون على بن أبي طالب بالخير ، وينشرون روح التذمر في البلاد ، ويتخذون مما يفعله بعض الولاة (في عهد خلافة عثمان) ذريعة لدعايتهم ، ولقد كان على رأس هؤلاء عبد الله بن سبأ (ذلك اليهودي الذي دخل في الإسلام ظاهراً - كما قدمنا) (١٢) .

٣ - المعتزلة واليهود : ويذكر في تاريخ المعتزلة أن كثيرين من المنافقين الملحدين استطاعوا أن يجعلوا لأنفسهم مكاناً بين صفوف المعتزلة الذين أن يقطن هؤلاء لأمر أولئك الملحدين وكيدهم ، حتى إذا منافطن المعتزلة لما يبنون ويكيدون طردوهم من صفوفهم ، ولقد كان بين أولئك الملحدين المنافقين من اتهم بأنه استوَجِر لليهود لإفساد عقيدة المسلمين ، (١٣) .

٤ - الصهيونية ودعوة Donmeh والعمل على هدم الخلافة في تركيا : يجدر بنا أولاً أن نذكر كلمة وجيزة عن كنه تلك الطائفة التي توصف بالدونمة ، يطلق وصف الدعوة ، على يهود من أتراك أزمير ، وشالونيك (حين كانت تابعة لتركيا) اعتنقوا الإسلام في الظاهر وهم يهود في الباطن ، وقد تبعوا - في ادعاء الإسلام - زعيمهم (أو نبينهم) شبتاي الذي ادعى عام ١٦٤٨ أنه المسيح الذي ينتظره اليهود لي عمل على إنقاذهم من تشريدهم ، وليؤسس لهم ملكاً طويلاً عريضاً ، ثم ادعى الإسلام ليفلت من حكم عليه بالإعدام . وأتباعه هم من يطلق عليهم « الدونمة » (١٤) .

(١٢) راجع مؤلف الأستاذ الشيخ أبو زهره (المرجع السابق) ص ١٣ .

(١٣) المرجع السابق ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١٤) راجع « الاستكلوبيديا بريتاينكا » (الطبعة الانجليزية لعام ١٩٦٥ في الولايات المتحدة) المجلد ١٩ ص ٧٨٧ - وراجع « الاستكلوبيديا اليهودية Jewish Encyclopedia » (طبعة نيويورك عام ١٩٠٣) المجلد الرابع ص ٦٢٩

ولما كانت الحركة الصهيونية قد فشلت في أواخر القرن الماضي في حمل الخليفة العثماني السلطان عبد الحميد على السماح بهجرة اليهود إلى فلسطين (التي كانت تابعة لتركيا في ذلك الحين) فقد اتجه اليهود - ولاسيما الدونمة - إلى تحطيم الخلافة العثمانية في تركيا .

ولم يكن من المصادفات أن يكون تبليغ السلطان عبد الحميد قرار البرلمان التركي بعزله - على يد النائب اليهودي قره صو (نائب سلايك) ، فقد كان هذا النائب هو ذاته الذي سبق أن أوفده اليهود الصهيونيون لمقابلة السلطان عبد الحميد ليرجوه وإيرشوه ، أما الرجاء فكان السماح لليهود بالهجرة إلى فلسطين وأما الرشوة التي كانت توصف بالهدية ، فكان مقدارها خمسين مليوناً من الجنيهات الذهبية لخزانة الدولة وخمسة ملايين لخزينة السلطان الخاصة ، ولكن السلطان رفض الأمرين : الرجاء والهدية (١٥)

المسألة الثانية : الاسلام والاشتراكية

هل يأخذ الإسلام بالاشتراكية ؟

تمهيد - يجدر بنا أولاً قبل الإجابة على هذا السؤال أن نتساءل ماهي الاشتراكية ؟

يقول الزعيم الهندي الكبير نهرو : أن الإجابة على هذا السؤال بصورة دقيقة تعد من الأمور العسيرة (١٦)

والواقع أن الاشتراكية قد تعددت تعاريفها ، كما تعددت بالتالي أنواعها ، حتى

كلمة Donmeh حيث ذكر عن الدونمة : إن هذه الطائفة كانت تدعى الإسلام جهراً ولكنها تقوم بأداء الشعائر الدينية اليهودية سراً كما كان شأن زعيمهم شبتاي ، وكانت لساوهم ترتدى الحجاب كما كان شأن المسلمات .

(١٥) راجع كتابنا « نظام الحكم في إسرائيل » (طبعة ١٩٦٤) ص ٢٩٠-٣٠٠

(١٦) راجع « الاشتراكية في الهند » للدكتور سام بيرناند (المرجع السابق)

إننا وجدنا بعض الباحثين قد جعلوا من تعريفها « مشكلة » تستحق أن يخصصوا لها أربع صفحات ونيف (١٧)

فنجد البعض يرى أن الذى يميز الاشتراكية هو العدم لمبدأ « الفردية » (أو المذهب الفردى الذى يرى عدم تدخل الدولة فى الميدان الإقتصادى بأسمى الحرية) ونجد البعض الآخر (مثل نورو) يرى أن استعمال العنف أو عدم استعماله هو أهم ما يميز بين ما يسمى الشيوعية وما يسمى اشتراكية (١٨)

وبعضهم (مثل العالم الإقتصادى شومبيتر) يرى أن الذى يميز الاشتراكية أو المجتمع الاشتراكي « أنه ذلك النظام الذى نجد فيه سلطة مركزية تقوم برقابة وسائل الإنتاج بل والإنتاج ذاته ، بعبارة أخرى أنه ذلك النظام الذى نجد فيه الشؤون الاقتصادية للمجتمع من اختصاص القطاع العام لا القطاع الخاص .

ثم يقول : على أنه يلاحظ أن اصطلاح « الشيوعية » يستعمل أحيانا كمرادف للاشتراكية (١٩)

ونلاحظ أن الكتاب الروس والماركسيين يعتبرون أن « الاشتراكية الحقيقية » هي الشيوعية (أو الماركسية) (٢٠)

(١٧) راجع « مقدمة الاشتراكية » للدكتور جلال احمد أمين ص ٨ وما بعدها حيث نجده يفرق فى تعريف الاشتراكية بين « الاشتراكية كفكرة » والاشتراكية كنظام وأن العنصر المشترك بين الأفكار الاشتراكية المختلفة هو الأخذ بفكرة العدالة الاجتماعية ، ومدارها أن يكون المعيار الأساسى لتوزيع ما ينتجه المجتمع هو مساهم به كل فرد من عمل . وقد اختلف الاشتراكيون حول معنى « العمل »

أما فى « الاشتراكية كنظام » فإن الملكية العامة تحتل مركز الصدارة فى تعريف النظام الاشتراكي .

(١٨) الاشتراكية فى الهند (المرجع السابق) ص ٦٧

(١٩) شومبيتر ص ٢٧٢ و ٢٧٣

(٢٠) راجع فى ذلك مقالا للعالم الروسى بودين (عضو الأكاديمية السوفيتية)

كما أنهم يعدون اصطلاح « الماركسية » (أو الشيوعية) واصطلاح « الاشتراكية العلمية » (كما قدمنا) مترادفين

— أوجه التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية « كذهب »

كأما تهمة يديه - هناك خطأ ذائع - فيما يبدو لنا في مؤلفات بعض أساتذة علم الاقتصاد في مصر - إذ نجدهم يحاولون تعريف الاشتراكية والشيوعية تعريفاً « علمياً » أو على حد تعبيرهم « بالمعنى العلمى الصحيح » (٢١) - والصحيح أنه لا وجود للاشتراكية أو الشيوعية « بالمعنى العلمى الصحيح » - بعبارة أخرى أن الشيوعية أو الاشتراكية - فيما أرى - لا يصح أن تعرف تعريفاً علمياً يصح في الازمان في كل زمان ومكان كما هو شأن التعاريف العلمية ، فالواقع أنها لا يصح أن تعرف إلا تعريفاً تاريخياً أو سياسياً ، لا تعريفاً علمياً موضوعياً (objectif) فالقد اخلف ونطور ذلك التعريف - وبالتالي مقياس التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية - باختلاف الزمان والمكان . بل نجد في ذات المكان والزمان قد تغير طوعاً لبعض الظروف أو الاحداث التاريخية أو لبعض النزعات الشخصية لبعض قادة الفكر الاشتراكي أو الشيوعى ، بل لقد نجد أحياناً أن ذلك المقياس بين الاثنين قد اختلف بحيث أصبحت هاتان الكلمتان مترادفتين ، فلم تكن تلك التفرقة أو عدم التفرقة بينهما قائمة على أساس معايير أو مقاييس موضوعية أوصى بها العلم .

ذلك كله ما سوف نتولى الآن تفسيره :

نبذة تاريخية - كان أوين Owen (٢٢) - كما هو معلوم - أول من استعمل

بمعنوا : « هل يمكن قول طريق البادية نهر » ، منشور في مؤلف « الاشتراكية في الهند » (المرجع السابق) ص ٨٣

(٢١) راجع كتاب أصول الاقتصاد ، للدكتور محمد حامى مراد . الجزء الاول (طبعة ١٩٥٦) ص ٩٨ . وراجع كتاب دروس في الاقتصاد السياسى للدكتور اسماعيل صبرى عبد الله ، طبعة ١٩٥٣ ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ حيث يقول بصدد معالجته موضوع اشتراكية الدولة أن « أنصار اشتراكية الدولة ليسوا اشتراكيين بالمعنى الصحيح » .

(٢٢) عاش أوين في إنجلترا فيما بين عامى ١٧٧١ - ١٨٥٨ وكان يعد إلى

كلمة «اشتراكية» ، Socialism عام ١٨٣٥ ، وكانت الاشتراكية في ذلك الحين
يعنى بها تلك الاتجاهات الصادرة عن نزعات إنسانية تهدف إلى العناية بأمور
الطبقات الفقيرة - لطبقة العمال فحسب - والنهوض بمستواهم (كالقمل على زيادة
الاجور و إقاص ساعات العمل وتحسين مساكنهم الخ) . ولكن تلك الاشتراكية
لم تكن تهدف (خلافا للاشتراكية الماركسية) إلى تقرير الملكية الاشتراكية
(ملكية المجتمع أى الدولة لوسائل الإنتاج) وإلى إلغاء الملكية الفردية لوسائل
الإنتاج وإلغاء النظام الرأسمالى ، بل كانت تلك الاشتراكية - بالعكس - تنزع
إلى الاعتماد على أصحاب رؤوس الأموال أنفسهم للنهوض بتلك الطبقات
الفقيرة (٢٣) .

الاسباب التى دعت ماركس لتفضيل كلمة الشيوعية كانت تاريخيه لاعلمية -
ثم كان أن أعلن ماركس مذهبه ، وقد كانت الوثيقة الأولى التى أعلن فيها ذلك
المذهب واعتبرت بمثابة دستور له هى وثيقة «إعلان الحزب الشيوعى» ،
Manifeste du parti Communiste سنة ١٨٤٨ ، ذلك الإعلان الذى حرره
ماركس بالاشتراك مع صديقه وزميله فريدريك أنجلز Engels .

ولقد اختار ماركس وأنجلز كلمة « الشيوعية » Communisme لتكون
بمثابة إسم أو وصف لمذهبهما وكان يطلقان على نفسيهما وعلى أتباعهما «الشيوعيين»

== جانب سان سيسمون وفورييه ، وسيمسوندى ، من زعماء الاشتراكية في ذلك
الحين (أى قبيل ظهور مذهب كارل ماركس) .

(٢٣) ولتحقيق تلك الاشتراكية التى كانوا ينادون بها والى كانت تهدف إلى
الإصلاح الاجتماعى الذى لا تدخل من جانب الدولة فيه ، هذه الاشتراكية
السابقة على ماركس هى التى اصطلح رجال علم الاقتصاد على تسميتها بالاشتراكية
« النظرية » ، أو « الخيالية » (الخرافية) utopique - وهى تسمية خانها التوفيق ،
وأننا لنؤثر تسميتها « الاشتراكية البورجوازية » كما كان يسميها بذلك أحيانا
لينين (كما ورد فى كتاب Marx Selected Works ج ١ المرجع السابق

ولقد بين انجلز الاسباب التي دعت إلى إيثار كلمة الشيوعية على كلمة الاشتراكية Socialisme ؛ ويتلخص أهم تلك الاسباب في مجرد الرغبة في التمييز بين هذا المذهب الماركسي الجديد الذي يهدف إلى القضاء على النظام الرأسمالي وطبقة الرأسماليين وعلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، كما يهدف إلى إخلال المجتمع (أو بعبارة أصح : الدولة) مكان الأفراد في تملك تلك الوسائل (أو الأموال) كما أنه في الوقت ذاته مذهب يعتمد على العمال ، وبين المذاهب الأخرى التي كانت سائدة في تلك الفترة التاريخية وكانت توصف « بالاشتراكية » (والتي كانت يمثلها أوين في إنجلترا وفورييه وسيسموندي في فرنسا) والتي كانت بالعكس لا تهدف إلى إلغاء النظام الرأسمالي ولا تلك الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . كما أنها كانت تعتمد على طبقة البورجوازية (رجال الأعمال وأصحاب رؤوس الأموال) للنهوض بالعمال وغيرهم من الطبقات الفقيرة .

فلم يكن إذاً وصف مذهب ماركس « بالشيوعية » قائماً على أساس علمي موضوعي وإنما كان راجعاً إلى تلك الظروف التاريخية : إلى مجرد التمييز بين ذلك المذهب الماركسي الجديد وبين المذاهب التي كانت توصف في ذلك الحين « بالاشتراكية » بحيث لو أنه كان لتلك المذاهب تسمية أخرى غير تلك التي عرفت به (أي « الاشتراكية ») لتغيرت تلك التسمية التي عرف بها مذهب ماركس (أي « الشيوعية ») كما تغير وصف أتباعه « بالشيوعيين » ، (٢٤) .

فإذا عرفنا أن وصف مذهب ماركس « بالشيوعية » كان راجعاً إلى تلك الظروف التاريخية (التي كانت قائمة في ذلك الحين أي أواخر ١٨٤٧ وأوائل

(٢٤) ثم أن الدولة تمر في مذهب ماركس « كما بينا » بمرحلتين : المرحلة الأولى وهي بمثابة فترة انتقال يطلق عليها « مرحلة دكتاتورية البروليتاريا » لذلك نجد ماركس لا يعد المجتمع « مجتمعاً شيوعياً » في هذه المرحلة التي هي - كما قدمنا - مجرد فترة أو مرحلة انتقال وإنما يعد المجتمع كذلك (أي مجتمعاً شيوعياً) في المرحلة الثانية ، أما المرحلة الأولى فإن نظام المجتمع فيه هو نظام « اشتراكي » بالمعنى المعروف لدى لينين في تفسيره لمذهب ماركس في مرحلته الأولى .

(١٨٤٨) وإذا عرفنا أن المرحلة الأولى التي هي عبارة عن فترة انتقال لا يعد نظام المجتمع فيها شيوعيا بل اشتراكيا وإذا عرفنا أن فترة الانتقال هذه ليست - كما قدمنا - مجرد فترة عابرة قصيرة ، إنما هي فترة طويلة الأمد بل هي أحد العصور التاريخية ، وهي الفترة أو المرحلة التي لاتزال تمتازها حتى اليوم روسيا السوفيتية منذ نحو نصف قرن ، إذا عرفنا ذلك كله استطعنا أن نفهم كيف أن أقطاب المذهب الماركسي وعلى رأسهم أنجلز نفسه نجدهم بعد انقضاء فترة غير قصيرة على صدور البيان الشيوعي Manifeste Communiste (أي بعد زوال تلك الظروف التاريخية) حين يشيرون إلى مذهب ماركس يصفونه أحيانا بالاشتراكية (أو الاشتراكية العلمية) (٢٥) . ونجد لينين يطلق على حزبه والحزب الاشتراكي ، حتى سنة ١٩١٧ ، ثم سماه الحزب الشيوعي ونجد حتى اليوم أقطاب أتباع مذهب ماركس من زعماء روسيا السوفيتية وغيرهم يطلقون على مذهبهم « الشيوعية » وأحيانا « الاشتراكية » كما يطلقون على أنفسهم « الشيوعيين » وأحيانا « الاشتراكيين » كما لو كانت هاتان الكلمتان من المترادفات ، في حين أن ثمة بينهما فارقا معروفا كما قدمنا .

خلاصة ما تقدم - فيما نفهم - أن هؤلاء الماركسيين (بما في ذلك رجال روسيا السوفيتية وغيرهم) حين يطلقون على مذهبهم وعلى أنفسهم وصف « الشيوعية » و « الشيوعيين » إنما يراعون الوصف أو التسمية التي اختارها زعيم مذهبهم ماركس ولأن الهدف الأخير (وإن كان هدفا بعيدا غاية البعد فيما نعتقد) إنما هو الوصول إلى الشيوعية ، كما أنهم يراعون ضرورة التمييز بينهم وبين الأحزاب « الاشتراكية » المعروفة في العصر الحديث والتي تختلف وإياهم

== وأن أهم ما يميز بين النظام الاشتراكي و النظام الشيوعي ، في مذهب ماركس أن المبدأ المطلق بصدد توزيع الإنتاج هو في الحالة الأولى مبدأ « لكل طبقا لمقدرته » بخلاف الحالة الثانية فالمبدأ المطبق هو « لكل طبقا لحاجته » .

(٢٥) من مقال لانجيلز بعنوان Socialism : Utopian & Scientific منشور بكتاب « مختارات من مؤلفات ماركس ج ١ » (المرجع السابق) ص ١٨٨

في غير قليل من المواضع خلافاً غير يسير (كما سنبين فيما بعد) (٢٦)

الخلاصة : أننا نجد اليوم مذهب ماركس يوصف بأنه مذهب شيوعي كما يوصف بأنه مذهب اشتراكي - ولعل الوصف الأول (باعتبار ما سيكون) و (باعتبار ما كان) والوصف الثاني (باعتبار ما هو كائن) .

المبادئ الواجب مراعاتها لدى التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية :
من تلك الكلمة التهديدية وهذه النبذة التاريخية يتبين لنا أن ثمة بعض مبادئ معينة يجب مراعاتها حين يراد إجراء هذه التفرقة أو ذلك التعريف .

أولاً - تحديد العصر الذي تعمل فيه هذه التفرقة أو ذلك التعريف :
يجب أن تجرى هذه التفرقة أو ذلك التعريف في عصر معين من العصور ، فإذا أردنا أن نجربها في عصرنا الحاضر فإنه يجب أن يكون معلوماً أن هذا العصر إنما يبدأ بماركس ، فقد افتتح - بظهور ماركس - فصل جديد في كتاب الاشتراكية والشيوعية وبدأ عصر جديد من عصور تاريخها ، وقد كانت أول وثيقة ظهرت واعتبرت أصلاً من أصول ذلك المذهب الماركسي بل وبمثابة دستور له هي وثيقة « الإعلان الشيوعي » الذي ظهر عام ١٨٤٨ . أما قبل ذلك التاريخ فإن المذاهب الأخرى (كالمذاهب الاشتراكية لأوين وفورييه وغيرهما ، أو المذهب الشيوعي لأفلاطون في اليونان القديمة) فهي لانتمنا إلا من الناحية التاريخية ، أو بعبارة أصح لقد أصبح مكانها جميعاً في متحف آثار المذاهب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

(٢٦) ونحن يطلق هؤلاء الماركسيون على مذهبهم وعلى أنفسهم وصف « الاشتراكية » و « الاشتراكيين » ، إنما يراعون زوال تلك الأسباب أو الظروف التاريخية التي دعت ماركس إلى إثارة وصف « الشيوعية » و « الشيوعيين » ، كما أنهم يراعون أن نظام المجتمع في الفترة الحالية التي تجتازها الأنظمة الماركسية (وعلى رأسها نظام روسيا السوفيتية) هو نظام اشتراكي وليس نظاماً شيوعياً بالمعنى المعروف في مذهب ماركس (حيث أن الشيوعية لا تتحقق في مذهبه - كما قدمنا - إلا في المرحلة الثانية) .

أما وقد تقرر أنه حين يراد تعريف الاشتراكية أو الشيوعية أو التفرقة بينهما فإنه يجب أن نحدد العصر الذى نجرى فيه ذلك التعريف أو تلك التفرقة فإنه يحدو إذا من ضروب الخطأ أن نتخذ من ذلك التعريف أو من ذلك المقياس للتفرقة فى هذا العصر أساساً للحكم على ما عرف باسم الاشتراكية أو الشيوعية قبل ذلك العصر الذى حددناه (أى قبل ظهور مذهب ماركس عام ١٨٤٨) .

فليس إذا من صواب الرأى أن نقول مثلاً - كما يقول فعلاً - بعض رجاله علم الاقتصاد لدينا - أن اشتراكية أوين ليست اشتراكية بالمعنى العلمى الصحيح أو أن المذهب الشيوعى لأفلاطون ليس شيوعية بالمعنى العلمى الصحيح (٢٧) .

والصحيح أن الديمقراطية والحرية والاشتراكية والشيوعية قد تغير وتطور مغزاهما بتغير وتطور العصور ، وأن ما كان يقصد بالديمقراطية أو الحرية فى عصر اليونان القديمة ، أو الاشتراكية قبل قيام مذهب ماركس ، أو الشيوعية لدى

(٢٧) ولأنه لمن مواضع العجب حقاً أن يكون رجل مثل أوين أول من استعمل كلمة الاشتراكية ، Socialism ، وأن يكون أفلاطون أول من استعمل كلمة الشيوعية ، ثم نأتى بعد الأول بنحو قرن من الزمان وبعد الثانى بعدة قرون لنقول أن كلا منهما لم يكن يستعمل تلك الكلمة أو هذه بذلك «المعنى العلمى الصحيح» .! ولو صح هذا الضرب من التعريف بالأشياء أو من الحكم عليها لصح إذاً أن نقول عن ديمقراطية اليونان القديمة أو عما عرف فيها باسم الحرية أنها ليست ديمقراطية أو حرية بالمعنى العلمى الصحيح ، انما كل ما يصحح - فى رأينا - أن يقال هو أنها لم تكن ديمقراطية أو حرية بالمعنى المعروف فى عصرنا الحديث .

« إن فى مقدمة الأخطاء التى ينزلق إلى هــ وتها بعض المؤرخين أو المفكرين كما يقول المؤرخ الفرنسى الكبير Fustel de Coulanges فى كتابه الشهير « La cité Antique » ، أنهم يحكمون على أنظمة الأقدمين بعقلية رجال العصر الحديث . كذلك كان شأن بعض رجال الاقتصاد لدينا اذ نجدهم يحكمون على مذاهب وآراء وأنظمة الأقدمين بمعايير ومقاييس العصر الحديث .

أفلاطون، هو غير ما يقصد بكل منها في عصرنا الحديث - فالمذاهب ذات الصبغة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية يخضع مغزاها لقانون التطور الذي يخضع له كل ما في الوجود (٢٨).

ثانياً - أن مذهب ماركس هو المذهب الرسمي الذي تدين به الأحزاب الشيوعية - كما هو معلوم - في روسيا السوفيتية ، وفي بلاد الديمقراطيات الشعبية (وذلك على اختلاف في التفاصيل في التطبيق كما سنبينه فيما بعد) كما تدين به الأحزاب الشيوعية في البلاد الرأسمالية، وكذلك الكثير من الأحزاب التي توصف بالأحزاب الاشتراكية ، في تلك البلاد (الرأسمالية) وبخاصة أحزاب العمال . وإذا عرفنا - كما بينا - أن مذهب ماركس يأخذ بسنة التدرج وأنه ينطوي على كثير من الدرجات وأن ثمة كثير من الاختلافات في تفسيره ، لم يكن إذا عجباً أن نجد مختلف هذه الأحزاب - رغم ما يفصل بينها من كثير من الخلافات التي تبلغ أحياناً حد الغداة - تستوحى جميعاً مذهباً واحداً (٢٩).

(٢٨) خلاصة ما تقدم - أننا إذا أردنا أن نعرف الديمقراطية مثلاً في عصر اليونان فإنه يجب أن يكون تعريفنا لها وحكماً عليها ، طبقاً لتعريف اليونانيين الأقدمين أنفسهم لها وطبقاً لمعايير أحكامهم عليها - وكذلك يصح القول عن الاشتراكية أو الشيوعية ، فمذهب ماركس كان يصفه أصحابه (أى ماركس وانجاز) « بالشيوعية » كما كان يصفه إنجاز أحياناً « بالاشتراكية العالمية » للتمييز بينه وبين ما كان يعرف في زمانه « بالاشتراكية » (وهي اشتراكية أوين وغيره) كما أننا نجد في العصر الحديث زعماء البلاد التي توصف « بالشيوعية » وعلى رأسهم لينين يصفون هذا المذهب أحياناً « بالاشتراكية » وأحياناً « بالشيوعية » .

(٢٩) وحسبنا هنا أن نشير إلى ذلك الخلاف بل النزاع الخطير الذي ثار بين البلاشفيك بزعامة لينين وبين المنشفيك ، ثم بين تروتسكي من ناحية وبين لينين ومن بعده ستالين من ناحية أخرى ، ثم ما كان من نزاع بين ستالين وتيتو والنزاع يل الصراخ بين البوفيت والصين الشعبية (وهما أكبر دولتين ماركسيين) .

هل يعد الاسلام اشتراكيا؟

إذا عرفنا مدى معارضة الإسلام للمبدأ (أو المذهب الفردى) الذى تقوم الرأسمالية على أساسه من الناحية المذهبية أو الفلسفية ، وتحريم الإسلام للاحتكار والاستغلال ، وما أخذ به الإسلام من مبادئ العدالة الاجتماعية التى تنطوى على مراعاة التكافل الاجتماعى (أى الأخذ بروح التعاون والإخاء ومساعدة الضعفاء والفقراء ، وتحقيق السعادة لكافة طبقات الشعب للطبقة العاملة) أو البروليتاريا فحسب .

وإذا عرفنا نظرة الإسلام للملكية باعتبارها بمثابة « وظيفة عامة » لا بمثابة حق مطلق (أو « حق مقدس » على حد تعبير بعض دساتير عصر الثورة الفرنسية) كما يعد فى ظل الرأسمالية لا سيما فى عصر ماركس - فقول أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الاعتبارات حق لنا أن نقول أن الإسلام ذو صبغة اشتراكية .

على أننا إذا نظرنا من الناحية الأخرى إلى أن الماركسية - وهى كما هو معلوم وكما بينا ذات صبغة الحادية - وهى تعد من المذاهب الاشتراكية ، بل أنها تعد وحدها - فى نظر الماركسيين وغيرهم - الاشتراكية الصحيحة الوحيدة ، وإذا عرفنا أن كبرى الاشتراكية والشيوعية تعد أحيانا فى نظرهم من المثرادقات .

وأن الماركسيين كثيراً ما يعملون على نشر الشيوعية تحت اسم الاشتراكية . وإذا عرفنا أن كلمة « الاشتراكية » أصبحت تعد - كما يقول أحد كبار علماء الاقتصاد (٣٠) : « من الكلمات غير المقبولة أو القريبة من قلوب الشعب » ، ولعل مرد ذلك إلى أن كثير من أقصى أنواع الظلم ظلماً ، ومن أقصى وأقذر وأكبر الجرائم جرماً قد ارتكبت تحت الرعاية السامية بل الدامية لزعما الاشتراكية (٣١) .

(٣٠) شومبيتر (المرجع السابق) ص ٤٥١ .

(٣١) وكذلك شأن الرأسمالية فإن ما بغضها لدى الكثيرين أن الغرب الرأسمالى اقترن اسمه بالاستعمار الذى ارتكبت باسمه كثير من الحروب والمظالم والجرائم .

وإذا عرفنا ان كلمة « اشتراكية » من الكلمات المستوردة ، إذ هي الترجمة
لكلمة الافرنجية Socialism .

وإذا راعينا أن للإسلام مبادئ وأنظمة خاصة يختلف بها عن الرأسمالية
وعما هو معروف من أنواع الاشتراكية . نقول أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه
الاعتبارات جميعا فإننا نجدنا نؤثر القول بأن الإسلام ليس رأسماليا ولا اشتراكيا
ولأننا نرذو « نظام خاص » يقوم على مبادئ العدالة والرحمة والمصلحة والأخلاق
التي يقرها الإسلام .

وليس في الأمر بدعة في عالم الشرائع ، فمن الأمور المعروفة في عالم القانون
أن العقود أو التصرفات القانونية التي يصعب ادخالها تحت طراز أو نوع معين
من العقود أو التصرفات المعروفة فإنها توصف بأنها « من نوع خاص » .



ولعل خير ما أختتم به هذا الكتاب أن أقدم لزعماء الرأسمالية والاشتراكية
مثالا لا يذكر له مثيل في التاريخ العالمي ، حيث يذكر لنا أن عمر بن الخطاب
وهو أمير المؤمنين حين كان يحكم دولة تمتد من مصر إلى بلاد فارس كما تشملهما ،
وحين كان يحمل أعباء الحكم والسلطان على كتفيه لم يتردد أن يحمل عليهما كيسا
من الدقيق إلى تلك الإعرابية التي لم يكن لديها ما تقتات به وصغارها .

هذا هو الإسلام ، وهذه هي مبادئ نظام الإسلام ، ولا أقول مبادئ
اشتراكية الإسلام .

فهرست

صفحة

مقدمة

- ١ - نبذة موجزة عن مواضيع الكتاب
٢ - الروح المسيطرة على البحث

١١

البحث الأول

أهم خصائص التشريع الإسلامي

الخاصية الأولى : تشريع إلهي ، وتشريع وضعي .
الخاصية الثانية : القرآن والأحكام العامة في ميدان المعاملات .
الخاصية الثالثة : المرونة (أو عدم الجمود) - أسباب اتهام المستشرقين
للشريعة بالجمود - ملاحظات على أسباب تلك الاتهامات
ومناقشة بعضها - خطأ نزعة التعميم - مناقشة اتهام الشريعة
بالجمود استناداً إلى أوجه الخلاف بين الدين والقانون .

أدلة مرونة أحكام الشرع الإسلامي : (أولاً) - مرونة مصادر الشريعة
الإسلامية ، وبخاصة في الشؤون الدستورية :

(١) القرآن (٢) السنة (التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعاً عاماً وما يعد
منها تشريعاً زمنياً ، أهمية هذه التفرقة - دفع اعتراض
يستند إلى قاعدة : « العبرة بما عدوم اللفظ لا بخصوص السبب » - باغفال علماء
الشريعة العنانية بتلك التفرقة في هذا العصر) ، (٣) الإجماع : لا يعد
تشريعاً عاماً (في لفظ ثبات في الشؤون الدستورية) - (٤) نهج الصحابة
(عهد الخلفاء الراشدين) - أمثلة لما سار عليه الصحابة (والخلفاء الراشدون) :
(١) حد السرقة ، (ب) عمر والنص القرآني الخاص « بالمؤلفة قلوبهم » ،
(٥) كبار الأئمة واستنكارهم للجمود والتعصب المذهبي - زوال الأسباب
المؤدية إلى الجمود (أو التقليد) وإلى التعصب المذهبي - مساوية الجمود
والتعصب المذهبي .

صفحة

الخاصية الرابعة : (من خصائص الشريعة) : العالمية

الخاصية الخامسة : التيسير والتخفيف (نفى الحرج)

الخاصية السادسة : روح الاعتدال

الخاصية السابعة : الأخذ بسنة التدرج - حكمة الأخذ بسنة التدرج ، أمثلة في

التاريخ السياسي الاسلامي وفي القرآن على مراعاة سنة

التدرج (التدرج في فرض الصلاة ، وفي تحريم الخمر ، وفي

مكافحة الرق - الاسلام لا يبيح الرق في هذا العصر) -

مراعاة الاعتدال وسنة التدرج في المذاهب والأنظمة

السياسية الأجنبية .

المبحث الثاني

الاسلام ومبادئ الديمقراطية الغربية

٨٥

المطلب الاول : مبادئ الديمقراطية الغربية

(أولاً) - المبدأ أو المذهب الحر (أو الفردي) : فكرة تقييد سلطة الحكام

في الغرب ، كلمة نقد .

نشأة المذهب الحر (أو الفردي) : مغزاه ، النتائج المترتبة عليه ،

تصور الحريات العامة في عصر الثورة الفرنسية والقرن التاسع عشر ،

أصول المذهب : (أ) المصدر الديني ، (ب) المصدر السياسي ،

(ج) المصدر الاقتصادي - الصيغة الاقتصادية للمذهب ومدرسة

الطبيعيين - المذهب الفردي هو مذهب رأسمالي

الثورة الفرنسية ودساتير الديمقراطيات الغربية والمذهب الفردي -

تطور الفكر السياسي عن الحريات العامة في القرن العشرين .

أهم مصادر أو أسباب ذلك التطور : (أولاً) مذهب ماركس ،

صفحة

(ثانيا) الفكر الاقتصادي المعاصر ، - نتائج ذلك التطور .

نقد المبدأ (أو المذهب) الفردي : (أولا) من الناحية

النظرية ، (ثانيا) من الناحية العملية

١٠٨

ثانيا - مبدأ سيادة الأمة

هذا المبدأ هو نظرية فرنسية الاصل - الأساس الفلسفي لنظرية

(أو مبدأ) سيادة الأمة - النتائج القانونية المترتبة على مبدأ

سيادة الأمة .

١١١

ثالثا - مبدأ فصل السلطات

تفسير المبدأ - الاهداف أو الاسباب التي أدت إلى استنباطه

المطلب الثاني : موقف الاسلام

١١٤

(أولا) من المذهب الفردي (أو الحر)

الاسلام لا يسمح للحاكم أن يقف موقفا سلبيا ، حق الملكية

بمثابة « وظيفة اجتماعية » ،

« التكافل الاجتماعي » ، (في الاسلام) موضوع نظرية فرنسية

حديثه (نظرية العميد دوجي)

١١٩

ثانيا - موقف الاسلام من مبدأ سيادة الأمة

كلمة موجزة عن موقف علماء المسلمين :

١ - الرأي القائل بأن السيادة - في الاسلام - هي للأمة .

مناقشة : - ٢ - عدم صحة الرأي القائل بأن فقهاء المسلمين

القديم عرضوا لمشكلة (أو نظرية) السيادة ومن هو صاحب

السيادة في الدولة ، ٣ - المساواة الناجمة عن إثارة مشكلة

« السيادة » ، في الاسلام : (أولا) عدم الحاجة إلى نظرية

صفحة

السيادة (وبخاصة نظرية سيادة الأمة) في العصر الحديث :
(١) - زوال الظروف التاريخية التي أدت إلى استنباط تلك
النظرية . (ب) مبدأ سيادة الأمة لا يكفل الحرية ، المبدأ مصدر
للاستبداد

١٣٨

ثالثاً - موقف الإسلام من مبدأ فصل السلطات

النقد الموجه إلى الخلافة لأنها لا تأخذ بهذا المبدأ ومناقشته

المبحث الثالث

مبادئ الماركسية (وبخاصة من الناحيتين السياسية والاقتصادية)

١٤٤

وموقف الإسلام

كلية تمهيدية ، صعوبة دراسة هذا المذهب

الفرع الأول : النظريات والخصائص العامة للماركسية

١٤٧

١ - نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية)

تعريف - (أولاً) : المادية وصفتها الإلحادية ، (ثانياً) : الجدلية

(أو الديالكتيكية) - قوانين الجدلية : ١ - قانون الارتباط ،

٢ - قانون التطور ، ٣ - قانون الكم والكيف ، ٤ - قانون

التناقض (والتوفيق بين الاضداد أو المتناقضات)

٢ - نظرية المادية التاريخية (أو التفسير الاقتصادي أو المادي

١٥٣

للتاريخ)

تمهيد - شرح النظرية - قوانين التطور - المزايا التي تنسب

لهذه النظرية

صفحة

٣ - مبدأ اشتراكية الملكية (أو الملكية الجماعية، أو الإجتماعية) ١٦١

مبدأ اشتراكية الملكية جوهر النظام أو المجتمع الاشتراكي

لماركس - أنواع الملكية الخاصة المعترف بها في الماركسية

٤ - مذهب ماركس يعرضه على أنه مذهب علمي . ١٦٣

« الاشتراكية العلمية » مرادفة للماركسية

٥ - مذهب عمالي ١٦٦

٦ - نظرية الصراع بين الطبقات ١٦٧

النظرية كشمارة - الصيغة الإقتصادية للصراع - الجديد الذي جاء

به ماركس -

٧ - نظرية الثورة ١٧٠

هل يمكن الإلتجاء إلى الوسائل السلمية الشرعية

٨ - المذهب الإقتصادي لماركس ١٧٢

النظام الرأسمالي وتعريفه - نقده : (أولاً) استغلال ،

(ثانياً) أزمات

٩ - التدرج (والمرونة) ١٧٥

مراعاة التدرج في انتزاع رؤوس الأموال من البورجوازية،

وفي عدم نزاع ملكية أراضي صغار الملاك في البداية .

الفرع الثاني : نظريات الماركسية وخصائصها

(من الناحية الدستورية أو السياسية)

١ - نظرية الدولة : ١٧٨

نتائج هذه النظرية - مراحل انتقال أو تحول الدولة من

صفحة

الرأسمالية إلى الشيوعية - المرحلة الأولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا (أو مرحلة الاشتراكية) - خصائص هذه المرحلة - مقياس التفرقة بين الديمقراطية والدكتاتورية في مذهب ماركس - دكتاتورية البروليتاريا وكمونة باريس (La Commune de Paris) - المرحلة الثانية : الشيوعية والفوضوية ، خصائص هذه المرحلة

٢ - مذهب كلى ١٩٠

٣ - النقد الذاتى ١٩١

٤ - جماعية السلطة أو القيادة ١٩٢

تعريف - نبذة تاريخية - حكمتها - الناحية العملية

٥ - علو مرتبة التنظيم الاقتصادى - الاجتماعى - على التنظيم السياسى ١٩٥

الفروع الثالث : الانتقادات المتبادلة بين الماركسيين والديموقراطيين

الغربيين (وغيرهم)

المطلب الاول : انتقادات الماركسيين للديموقراطية الغربية ١٩٦

النقد الاول : الديمقراطية الغربية ليست ديموقراطية كاملة

النقد الثانى : الشعب ليس هو الذى يحكم فى الواقع

النقد الثالث : الحرية فى الديمقراطية الغربية مسألة صورية (شكلية) .

المطلب الثانى - بيان وجهة نظر الماركسيين فى أن مذهبهم

أقرب إلى المثل الأعلى للمذهب الديموقراطى من

صفحة

١٩٩

الديموقراطية الغربية :

أولا - المثل الأعلى للمذهب الديموقراطى .

المذهب الديموقراطى لروسو - الفارق بين « سيادة الشعب »
ومبدأ « سيادة الأمة » ، أهمية هذه التفرقة - (أ) المساواة
لدى روسو .

ثانيا - أى النظامين : الماركسى أو الغربى يعد أقرب من المذهب
الديموقراطى (من الناحية النظرية) - روسو ودساتير عصر
الثورة الفرنسية - (ب) المساواة والحرية : بين روسو
وماركس ، ومغزاها لدى كل منهما .

المطلب الثالث : الانتقادات الموجهة إلى مذهب ماركس

أولا - الانتقادات الموجهة إلى نظرية « المادية التاريخية » (أو

٢١٥ التفسير الاقتصادى للتاريخ)

ثانيا - الانتقادات الموجهة إلى نظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) ٢٢٣

٢٢٦ ثالثا - الانتقادات الموجهة ضد نظرية الصراع بين الطبقات

٢٣٥ رابعا - النقد الموجه ضد نظرية العنف أو الثورة

خامسا - اتهام مذهب ماركس بأنه لا يكفل الحرية ، ونقد نظرية

٢٤٥ الدولة

٢٥٩ سادسا - النقد الموجه ضد المذهب الاقتصادى لماركس

٢٦٤ سابعا - عدم صحة تنبؤات ماركس

الفرع الرابع : الزايمان فى كفتى الميزان

صفحة

ملاحظات عامة عن الماركسية وتطبيقها والانتقادات المتبادلة

٢٧١ بين أنصارها وخصومها

الملاحظة الأولى : شخصية ماركس ، الملاحظة الثانية : نزعة ماركس

إلى الغموض ، الملاحظة الثالثة : نظرية المادية التاريخية

(أو التفسير الاقتصادي للتاريخ) - دور المصادقات : النزعة

إلى التعميم (نزعة التعميم لدى ماركس) - تنبيه إلى خطأ ذائع -

دور الفكر - دور الجنس Race

الملاحظة الرابعة : الحتمية التاريخية ، وحتمية الحل الاشتراكي -

٢٨٦ قوانين التطور

الملاحظة الخامسة : تنبؤات ماركس في اختلاف رأسمالية عصر ماركس عن

رأسمالية القرن العشرين -

٢٩٨ الملاحظة السادسة : نزعة غير وطنية - مبرر قوة مذهب ماركس

أولاً : مبرر قوة المذهب - الرأي القائل بضعف المذهب -

ثانياً : مبرر قوة الأنظمة الماركسية وبخاصة الاتحاد السوفيتي المذهب

ماركس وتطبيقه في الاتحاد السوفيتي

من المواضيع التي ابتعد فيها الظلم الحكم في الاتحاد السوفيتي

٢٠٧ عن مذهب ماركس

- الأسباب التي أدت إلى ابتعاد نظام الحكم عن المذهب في

٣١١ بعض المواضع وبعض الفترات

٣١٤ - مبرر قوة نظام الاتحاد السوفيتي - روسيا والاستعمار

صفحة

- ماركس وعدم عدائه للاستعمار
- ٣٢٠ الفرع الخامس - موقف الإسلام من مذهب ماركس
- ١ - بعض مبادئ من المذهب لا تتعارض مع الإسلام
- ٣٢١ ٢ - أوجه التعارض بين مذهب ماركس والإسلام
- أولاً - ماركس وموقفه من الدين
- ثانياً - الدين - وبخاصة الدين الإسلامي وموقفه من الماركسية
- ١ - نظرية المادية ، ٢ - نظرية المادية التاريخية
(أو التفسير الاقتصادي للتاريخ) - اصطلاح «أهل الكتاب»،
و «أهل الذمة»
- ثالثاً - مبدأ اشتراكية الملكية ، كفالة الإسلام لحرية الملكية ، حق
الملكية في الإسلام غير مطلق
- رابعاً - دكتاتورية البروليتاريا
- مبدأ الصراع بين الطبقات
- ٣٤٦ الاتحاد السوفيتي والدين
- ٣٤٩ خاتمة
- المسألة الأولى - مسألة الجمع بين الماركسية والدين
- ٣٥٧ المسألة الثانية - الإسلام والاشتراكية
- أوجه التفرقة بين الاشتراكية والشيوعية كذهب هل يعد
الإسلام اشتراكياً ؟

للمؤلف

(أ) البحوث

(١) أزمة القانون الإداري (بحث نشر بمجلة القضاء ببغداد عدد كانون الأول وديسمبر عام ١٩٣٦) . وقد ظهر في كتيب طبع بالاسكندرية عام ١٩٥٥ .

(٢) سلطة الوزير في إيقاف الموظفين للحالة على التحقيق الإداري (نشر بمجلة المحاماه بالقاهرة - عدد يونيه ١٩٣٩) .

(٣) مشكلة اصلاح نظام الانتخاب في مصر - نشر بمجلة الحقوق (التي يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة الاسكندرية) عدد يناير - مارس ١٩٤٨ (في ١٢٠ صفحة) .

(٤) أصل نشأة الدولة (بحث في الفلسفة السياسية وتاريخ القانون العام) نشر بمجلة القانون والاقتصاد (التي يصدرها أساتذة كلية الحقوق بجامعة القاهرة) عدد سبتمبر - ديسمبر ١٩٤٨ .

(٥) مبدأ المشروعية ومشكلة المبادئ العليا غير المدونة في الدستور (بحث منشور بالعدد الثالث والرابع من السنة الثانية بمجلة الحقوق سنة ١٩٥٩) .

(٦) مصادر الأحكام الدستورية في الشريعة الإسلامية - في العصر الحديث بحث منشور بالعدد الأول والثاني لسنة ١٩٦٢ من مجلة الحقوق ، الصادر في يناير ١٩٦٣) .

(٧) مشكلة وضع دستور لإسرائيل - نشر بالعدد الثالث والرابع من مجلة الحقوق ١٩٦٢ .

(٨) الإسلام وهل هو دين ودولة - بحث نشر بمجلة القانون والاقتصاد

- بالعدد الرابع من السنة الرابعة والثلاثين . ديسمبر سنة ١٩٦٤ .
- (٩) الاسلام ومشكلة السيادة في الدولة - بحث نشر بمجلة الحقوق (في العدد الصادر في يناير عام ١٩٦٥) .
- (١٠) على هامش الدستور المصري الجديد - مجموعة مذكرات قدمت إلى لجنة الدستور (الطبعة الثانية ١٩٧٤) . الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية .

(ب) المؤلفات

- (١) الديمقراطية وتمثيل المصالح (أو المهن والحرف) في فرنسا : بحث في القانون العام والفلسفة السياسية (باللغة الفرنسية) طبع بباريس سنة ١٩٣١ - وله تكملة تقديم بقلم الأستاذ بارتلي عضو المجمع العلمي الفرنسي والأستاذ بكلية الحقوق بباريس ووزير العدل سابقا .
- (٢) القانون الإداري للعراق ، الجزء الأول ، طبع ببغداد عام ١٩٢٧ .
- (٣) القانون الإداري المصري ، الجزء الأول ، طبع بالقاهرة عام ١٩٣٨ .
- (٤) المفصل في القانون الدستوري ، ج ١ ، طبع عام ١٩٥٢ ، بالاسكندرية .
- (٥) أزمة الأنظمة الديمقراطية ، الطبعة الأولى عام ١٩٥٤ ، والطبعة الثانية عام ١٩٦٤ .
- (٦) الوسيط في القانون الدستوري ١٩٥٦ .
- (٧) الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة ١٩٥٨ .
- (٨) الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ١٩٥٩ .
- (٩) القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، الجزء الأول الطبعة الأولى ١٩٦١ .

(وقد حصلت على جائزة الدولة للقانون العام) . وقد ظهرت الطبعة الخامسة منه (في أواخر عام ١٩٧٢) في نسخة « ومع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية » .

(١٠) نظام الحكم في إسرائيل - ظهر عام ١٩٩٤ (محاضرات أقيمت على طلبه معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ، وبتكليف من مجلس إدارة هذا المعهد) .

(١١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة طبعة ١٩٦٦ ، ويقع في نحو ألف صفحة والطبعة الثانية هي الآن تحت الطبع .

(١٢) تطور نظام الحكم في السودان منذ أقدم العصور، الجزء الأول الطبعة الأولى عام ١٩٦٩ (من مطبوعات جامعة أم درمان الإسلامية) .

(١٣) أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث - مظاهرها ، أسبابها ، علاجها - تقديم فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود . (الطبعة الثانية ١٩٧٥ الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية) .

(١٤) الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور . الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٥)

(١٥) الحريات العامة . (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٥)

(ج) - محاضرات عامة (منشورة)

(١) محاضرات عن مشكلة اصلاح نظام الانتخاب في مصر ، أقيمت في يونيه ١٩٥٢ بناء على دعوة من جمعية هيئة التدريس بجامعة الاسكندرية . طبعت عام ١٩٥٣ .

(٢) الأنظمة الجمهورية في مختلف صورها - أقيمت في الحفل الثقافي الذي

أقامته إدارة جامعة الاسكندرية احتفالاً بقيام جمهورية مصر ، في
يونيه عام ١٩٥٢ - منشوره بمجلة « الحقوق » بالمعدين الثالث
والرابع من السنة الخامسة (سنة ١٩٥٢) .

(٣) مهمة رئيس الدولة في الأنظمة البرلمانية ، أقيمت بجامعة بيروت العربية
(من مطبوعات الجامعة المذكورة عام ١٩٦٣) .

(٤) أعضاء على النظامين البرلماني والرئاسي - أقيمت بدار الثقافة بالخرطوم -
(من مطبوعات جامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦١) .

(٥) مبدأ الشورى في الاسلام - أقيمت بجامعة أم درمان الإسلامية في
فبراير ١٩٦٩ الطبعة الأولى من مطبوعات الجامعة المذكورة - في
العام ٦٩ / ٧٠ الطبعة الثانية ١٩٧٢ (الناشر دار « عالم الكتب » ،
بالقاهرة) .

مطبعة الشريعة

Bibliotheca Alexandrina



0356693